۵۵۰

مجموعه تحفه رضیه و غیره

۵۵۰

مجموعه تحفه رضیه و غیره

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب تحفهٔ رضیه و [illegible]
مؤلف
جلد (۵۵۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۳۱۲۵۵
۳۴۶۵
بازرسی شد
۶۰-۴۷
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۵۵۰

۱

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید الاولین والآخرین محمد المصطفی افضل المرسلین ووصیه
بلافصل امیر المؤمنین وآله واولاده الطاهرین صلوات الله علیهم من الناس والملائکة اجمعین وبعد
چون اقل عباد محمد قاسم ساوجی المشهور بحجة الاسلام همگی وتمامی اوقات خود از زمان علمای
کرام امامیه وفقهای ذوی الاحترام اثنی عشریه ادام الله تعالی ظلال اجلالهم الی یوم شرافت به صرف
علوم دینیه وکسب معارف یقینیه واستماع احادیث نبویه نموده ومطالعه ومدارسه کتب فقهیه بقدر
الوسع وطاقة البشریه گذرانیده فی الجمله استحضاری از رؤوس مسائل شرعیه بهم رسانیده خصوصا در ضبط قوانین
ومسائل فرایض شرعیه ومطالعه ومدارسه آن مشغولی داشت که جمعی از صلحا واتقیا سادات وعظام [illegible]
تعالی عن الآفة از این کمینه التماس نمودند که چون فقهای امامیه رضوان الله علیهم چندین کتاب در فرایض نقل
نموده لکن بالفاظ عربی واکثر مردمان از آن بهره ندارند اگر از کتب فقها انتخابی نموده مستعمل
اکثر الفارسی بعبارت ظاهره در آورده رساله سازی عندالله ضایع نخواهد شد بلکه باعث رواج
دین مبین خواهد بود این کمینه نیز اجابة لمسئولهم وبموجب دو حدیث نبوی کما قال تعلموا الفرایض
وعلموها الناس فانی امرؤ مقبوض وسیقبض العلم ویظهر الفتن حتی یختلف الاثنان فی الفریضة فلا یجدان
من یفصل بینهما وعنه صلی الله علیه وآله تعلموا الفرایض وعلموها الناس فانها نصف العلم وهو اول شیء ینزع
من امتی برخود واجب ولازم دانست که اکثر مسائل فرایض را باقاعده وتقسیم آن بفارسی روشن
نقل کند

۲

نقل کند چون کمینه روز شنبه دوم شهر صفر ختم بالخیر والظفر سنه ثلث وثمانین بعد الالف من الهجرة شروع
نمود حق سبحانه وتعالی توفیق داد ولی چند مشتمل بر مقصد ونگاه خانه در ذکر مراتب اسباب ارث
واولاد با ازواج در چند صفحه نقش مرتبه در جدول پنج در عرض فردا وجمعا فرضا وقرابة ردا ونقصا
در تقسیم ترکات این طبقه اختراع نمود وتیمنا وتبرکا این رساله را بنام نامی واسم گرامی نقاوه سکان
رفیع الشان منیع المکان من خصه الله تعالی بالاقبال الالهیه والاجلال الشرعیه وهو نواب مستطاب
القاب عالیجناب سیادت وصدارت [illegible] اعالی وعوالی واجلال دستگاه برهان
ممالک اسلام ومقتدای طوایف انام رافع اعلام شریعت [illegible] معاقد اصول وفروع
مقرر قواعد شرع مستطاب اعظم مخادم صدور عرب وعجم قبله انام کعبه [illegible] قرة العین [illegible]
مروج شریعت غرا [illegible] بحضرت العلیه العالیه الخاقانیه المحروس عن الطرف
عنایات الملک الغنی فرید الوقت السیادة والنقابة والنجابة والصدارة والعز والاقبال محمد [illegible]
الحسنی لا زال [illegible] الجلال قدره وجلال سیادته وصدارته علی قاطبة الانام [illegible] مؤلف ساخته
تحفه رضیعی موسوم ساخت تا هر یک از شیعیان حضرت امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام
در تقسیم ترکه مذکوره احتیاج پیدا شد فی الحال بجدول رجوع نموده مطلب خود را کما هو حقه دریافت
نماید وثواب آن از روزگار فرخنده آثار نواب کامیاب سپهر رکاب اشرف اقدس ارفع اعلی
خلد الله تعالی ملکه ابدا عاید باز واستدعا از مکارم اخلاق اولوالالباب آنکه اگر سهوی وخللی
مطلع گردند بقلم عفو [illegible] اصلاح نمایند ومضمون السهو والنسیان کالطبیعة الثانیة للانسان را منظور داشته

خرده بگیرند و این رساله مشتمل است بر مقدمه و دوازده فصل و خاتمه مقدمه در تعریف نسب و سبب فصل ۱
در موجبات ارث و آن منحصر است در دو امر فصل ۲ در موانع ارث و بعضی از لواحق
آن و درین دوازده بحث است فصل ۳ در حجب میراث و آن بر دو قسم است فصل ۴
در ذکر عول و تعصیب و آن نیز بر دو قسم است فصل ۵ در حساب فرایض و آن مشتمل است بر قاعده
فصل ۶ در مقادیر سهام حتمی و انواع آن در چهارده صورت است فصل ۷ در ذکر میراث آبا و اولاد و ازواج
و درین دوازده بحث است فصل ۸ در ذکر میراث اخوه و اخوات با اجداد و درین دوازده بحث است
فصل ۹ در ذکر میراث اعمام و اخوال و اولاد ایشان و درین نیز دوازده بحث است فصل ۱۰
در ذکر بردن میراث بسبب که این و جهت است و ولاء و در هر یک دوازده بحث است
فصل ۱۱ در ذکر میراث غرقی و مهدوم علیهم و مسایل متفرقه در باب میراث و ذکر میراث خنثی
مشکل و درین دوازده بحث است فصل ۱۲ در مناسخات و درین پنج مسئله ذکر شده و قواعد مسایل از ردّ نصیر الملة
والدین محمد طاب الله ثراه خاتمه در ذکر بعضی از مسایل اقرارات و وصایا و در هر یک دوازده بحث است
مقدمه در تعریف نسب و سبب نسب در باب میراث اتصال شرعیست میان دو شخص یا بدیگری بسبب
ولادت منتهی شدن احدهما بدیگری همچو پدر و پسر یا منتهی شدن هر دو شخص بثالثی همچو دو
میان آید برادر ایشان اسم نسب از روی عرف طریق انکه نسبت ولادت چه هرگاه [illegible]
از نطفه شخصی بحسب شرع شخص را ولد گویند و صاحب نطفه پدر وی است و اشیا مادر وی و پدر و مادر
صاحب نطفه و اشیا جد و جده ولد اند و اولاد پدر و مادر صاحب نطفه و اشیا اعمام و عمات و اخوال

وخالات الخ

وخالات و لند چه مقدار که بالا روند و سبب اتصال شرعیست میان دو شخص نسبت و یا خبر باید
فصل اول در موجبات ارث بدانکه میراث اهل اسلام ثابت میشود
نزد علمای اثنا عشریه رضوان الله علیهم بدو امر نسب و سبب شرعی و ما سوای اهل اسلام
که مجوس است نزد علما خلاف است بعضی بر آنند که ایشان بنسب صحیح میراث
میبرند دون فاسد و بسبب صحیح و فاسد میبرند و بعضی میگویند که بانساب صحیحه میراث میبرند
دون فاسد و بعضی میگویند که بانساب صحیحه و فاسده میراث میبرند و دگران عقیب [illegible]
شد مراتب نسب سه است اول مرتبه پدر و مادر و اولاد است و چون اولاد
اولاد اولاد چه مقدار که پائین روند دوم مرتبه برادران و خواهران است و با عدم
ایشان اولاد ایشانست چه مقدار که پائین روند و اجداد چه مقدار که بالا روند خواه
از جانب مادر باشند و خواه از جانب پدر و این مرتبه را فقهای امامیه رضوان الله
علیهم کلالات گویند سوم مرتبه اعمام و عمات و اخوال و خالات است و با عدم ایشان
اولاد ایشان چه مقدار که پائین روند و اقرب از این سه مرتبه ابعد را منع میکند الا در
مسئله اجماعیه که پسر عم از جانب پدر و مادر منع عم از جانب پدر میکند و ذکر این مسئله در فصل
نهم خواهد شد انشاء الله تعالی اما سبب و آن بر دو قسم است قسم اول زوجیت است یعنی
زوج و زوجه داخل میشوند در جمیع مراتب و هیچ چیز ایشان را منع نمیکند از میراث بردن
سوای کفر و قتل و رق هرگاه این موانع ثلثه در ایشان نباشد انچه فرض ایشانست بایشان دهند

میبرند با هر ذی فرضی و غیر ذی فرضی که باشد و چون میت را میراث بری نباشد سوای زوج و زوجه
یکسهم زیاده از حصه خود میبرد چنانکه هرگاه فوت شود زنی و بگذارد شوهری لا غیر شوهر
با عدم ولد نصف نصیب است نصف دیگر برو رد میشود و مسئله ایشان از دو سهم تصحیح یابد
بدینموجب نصیب شوهر نصف فرضا اما اگر شوهر فوت شود و از سر زن لا غیر فرض — ولنصف ردا
فریضه وی از چهار سهم تصحیح می یابد ربع آن یکی است که از زن است و در ربع
دیگر سه قولست قول اول است که بزن رد میشود مطلقا خواه حاضر باشد خواه — امام علیه السلام
غایب دوم انست که بزن رد نمیشود مطلقا خواه امام علیه السلام حاضر باشد خواه غایب
سیم انست که در حالت غیبت امام علیه السلام رد میشود بزن و در حالت ظهور
امام علیه السلام رد نمیشود و این قول نزد بعضی از علمای امامیه قوی است قسم دوم از
سبب ولاست و آن پنج قسم است اول ولای عتق دوم ولای تضمن الجریره سیم ولای — ضامن جریره ۲
کسی که مسلمان شده باشد بر دست او و کافری چهارم ولای مستحق زکوة است
هرگاه بنده را از مال زکوة خریده باشند پنجم ولای امام است و آن میراث من لا وارث
له است و همچنین از امام است و تفصیل از سهم رد و طریق قسمت هر یک انشاء الله در فصل
دهم مفصلا ذکر خواهد شد فصل دوم در موانع ارث و بعضی از لواحق آن موانع ارث سه است
کفر است و قتل و رق اول از موانع ارث کفر است هرگاه وارث کافر باشد خواه
حربی و خواه غیر مثل غلاة و غیره که از مورث مسلمان میراث نمیبرد و ممنوع و محروم است و همچنین
حربی

از میراث

از میراث ممنوع است وارث هرگاه مرتد شده باشد و مرتد بر دو قسم است مرتد ملی
و مرتد فطری و مرتد فطری انست که شخصی مسلمان زاده و مسلمان باشد و بالغ و عاقل
بی اکراه عمدا از روی اعتقاد سجده بت کند یا پرستیدن آفتاب اختیار نماید یا آنکه عیاذا
بالله مصحف را در قاذورات و آتش اندازد یا آنکه دشنام خدا و رسول خدا و ائمه معصومین علیهم
دهد یا آنکه استهزا بخدا و رسول خدا نماید یا آنکه حلال داند چیزی را که اجماع است بتحریم او و فقه
باشند و تحریم او از ضروریات دین شده باشد چه درین صورتها مغضوب خدا و رسول میگردد و
مردود دنیا و اخرت میشود و مثل سگ و خوک نجس العین است و وجود وی با عدم مطلق است
گویا که در اصل نبوده است و از میراث پدر و مادر و جمیع خویشان مسلمان ممنوع و محروم
است و توبه اش مقبول درگاه غفاریت بموجب حدیث صحیح محمد بن مسلم عن الباقر
من رغب عن الاسلام و کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه فلا توبة له و قد وجب قتله و
بانت منه امرأته و یقسم ما ترک علی ولده و همچنین واجب القتل گردید و ترکه او انچه باشد در حال
حیات مرتد فطری و اولادش قسمت مینمایند گویا که فوت شده و چه اینکه زن دار مرتد
زن وی را و این زن عده وفات نگاه میدارد خواه مرتد فطری کشته شده باشد و خواه زنده
باشد اگر زنده باشد همان کسی که مرده بعد از عده زن بشوهر میرود و اگر زن مسلمان بایمان زاده باشد
مرتد شود زن را قتل نمیکنند و لیکن در حبس نگاه میدارند و در اوقات نماز تازیانه میزنند تا آنکه توبه
نماید یا بمیرد و هم چنین است بحث در خنثی بنابر قول اول مرتد را در تقسیم نمی نمایند [illegible]

پس اگر مرتده غیر مدخوله است فسخ نکاحش میشود و اگر مدخوله است موقوف است بر انقضای عده
اگر مرتد ملی باشد توبه اش میدهند پس اگر توبه نماید فبها والا می کشندش و اموال و اسباب
ملی میانه ورثه قسمت نمیشود ما دام که در حیات است چون فوت شود یا او را مقتول سازند
ترکه وی بعد از آن قسمت میشود و عده زن مرتد ملی عده طلاق است پس اگر فوت شود و هیچ
وکیل از ولد کافری یا مرتدی و ولد مسلمانی ترکه وی از ولد مسلمان است و اگر ویرا ولد مسلمانی
نباشد و میراث بر مسلمانی نباشد اگرچه در مرتبه بعید باشد مثل اولاد اعمام و اخوال چه درین صورت
میراث از مولی وی است و اگر مولی نیز نداشته باشد از ضامن جریره وی است و اگر ضامن جریره
نداشته باشد میراث وی از امام است و ولد کافر و مرتد ممنوع و محروم اند اما میراث
مسلمان از کافر خواه کافر اصلی باشد و خواه مرتد اجماعا و مسلمانان از یکدیگر میراث میبرند اگرچه
مختلف باشند در مذهب مثل سنی و شیعه و همچنین کفار از یکدیگر میراث میبرند اگرچه در ملل مختلف
باشند مثل بت پرست و آتش پرست دوم از موانع ارث بنده بودن است نه
میراث میبرد بنده و نه از وی میراث میبرند پس اگر فوت شود بنده میراث وی از مالک
وی است و اگر فوت شود شخصی آزادی و ویرا پسری باشد بنده و پسرزاده آزاد میراث
پسرزاده آزاد است و اگر مطلقا این شخص را میراث بری نباشد آزاد اگرچه بعید باشد در مرتبه میراث
او از ضامن جریره وی است و اگر ضامن جریره نداشته باشد میراث وی از امام است
یا آنکه او را میراث بری نباشد لیکن بنده باشد آن بنده را امام علیه السلام یا حاکم شرع بخرد و آزاد نماید

وتمه زیا

وتمه زیادتی قیمت را بوی میدهند و اگر مالک آن بنده را نفروشد جبرا از وی بقیمت وقت میخرند
یا آنکه فروشد و زیاده از ثمن المثل خواهد واجب نیست زیاده از قیمت وقت دادن بلکه تمام قیمت
بمالک میدهند و جبرا آن بنده را از وی می گیرند و آزاد مینمایند و کافی نیست خریدن بدون
آزاد کردن و اگر فرض میراث بر زیاده از یکی باشد و کمی کند ترکه از قیمت مجموع ایشان یا از
قیمت بعضی از ایشان درین صورت ترکه از امام است و ایشان را نمیخرند و اگر میراث بر یک شخص
و ترکه نصف قیمت وی باشد یا کمتر باشد یا بیشتر درین مسئله خلاف است بعضی میفرمایند
که نصف قیمت را میدهند و آن شخص را میخرند و تتمه را خود سعی می کند و بعضی میفرمایند که در اصل
ویرا نمیخرند و ترکه از امام است بدانکه هرگاه آزاد شود بعضی از بنده میراث میبرد بقدر آن
آزادی و همچنین میراث میبرند وارثان بقدر آزادی او و میراث نمیبرد مدبر و مکاتب
مشروط و مکاتب مطلق اگر چیزی از مال کتابت نداده باشد و ام ولد نیز میراث نمیبرد
از مورث خود و از مالک اما آزاد میشود بعد از موت مالک از نصیب ولدش اما آنکه
خلاف است میانه علما رضوان الله علیهم در فک رقبه غیر پدر و مادر و ولد صلبی از برای
میراث بردن مثل خریدن بنده که برادر و خواهر و عم و عمه و خال و خاله و ولد ولد غیر ایشان هم جمیع میت باشند
خلاف است در فک رقبه زن و شوهر و اگر آزاد شود بنده یا مسلمان شود کافری پیش از
قسمت ترکه میراث میبرند اگر ورثه دیگر باشند غیر امام و نقل نشده باشد ترکه والا که نقل شده
باشد ایشان محروم اند سوم از موانع ارث قتل است و این قاتل میراث نمیبرد از مقتول هرگاه

هرگاه از روی عمد و ظلم کشته باشد و اگر بوده باشد آن کشتن غیر ظلم مثل قصاص یا حد یا آنکه مورث
قصد کشتن وارث کرد و بجهت دفع کشتن از نفس خود مورث را کشت درین صورت
از میراث محروم نیست اما اگر شخصی از روی خطا مورث را بکشد درین مسئله چند قول است
اول آنکه میراث از وی میبرد و این نیز مثل عمد است دوم آنکه میبرد الا از مال مقتول و هم
از دیت او سیوم آنکه از مال مقتول میراث میبرد اما از دیت او میراث نمیبرد و این قول
اخیر نزد علمای امامیه حسن است و مساوی اند درین مسئله پدر و پسر و غیرهما از صاحبان
نسب و سبب و فرقی نیست در کشتن عمد که خود بکشد یا سبب کشتن مورث شود چه گواهی دهد
با جمعی از روی ظلم و عمد نزد حاکم شرع بر مورث خود بیک امری که مورث واجب القتل
شود درین صورت نیز از میراث ممنوع است و اگر گواهی بر مورث حقا بدهد میراث میبرد
از ترکه مورث و اگر بوده باشد گواهی وارث بحق و بعد از آن مورث را بکشد از میراث ممنوع است
و اگر بگیرد شخص مورث خود را یا آنکه راه یابد و دیگران مورث را بکشند درین دو صورت فقها
اشکال نموده اند و اگر دو ولد یکی پدر را جراحت نماید و دیگری مادر را و بعد از آن وفات یابند
شوند و دیگری وارثی سوای این دو شخص نداشته باشد هر یکی از ان دو ولد میراث میبرند از آنکس را
که نکشته است قصاص مینمایند هر دو ولد یکدیگر را پس اگر عفو نماید یکی که امر دیگری را ابتدا دیگری را
میرسد قصاص نمودن و عفو کرده و لکن عفو کننده از وی است و اگر عفو نخواهد هر دو دیگر او اول آنکس
دستی نماید یکی از این دو ولد و بکشد دیگری را مال ولد کشته شده از وی است و قصاص نیز از وی ساقط

والقصاص

وقصاص نیز از وی ساقط است و اگر بکشد برادر بزرگ برادر دوم را و بکشد برادر سوم برادر چهارم را
میراث برادر چهارم از برای برادر بزرگ است و میراث برادر بزرگ است کشتن برادر سوم
و برادر سوم را میرسد که برادر بزرگ را بکشد مگر آنکه رد نماید بسوی برادر بزرگ نصف
دیت ویرا چرا که چون برادر بزرگ برادر دوم را کشت قاتل برادر دوم از برادر سوم
و چهارم است و همچنین برادر سوم و چهارم راست طلب نمودن خون برادر دوم
از برادر بزرگ بالمناصفه چون برادر سیم برادر چهارم را کشت از میراث برادر
چهارم بری میباشد و میراث برادر چهارم از برادر بزرگ است و نصف قصاص که حق
برادر چهارم بود از برادر بزرگ ساقط شد پس اگر برادر سوم نصف دیت برادر بزرگ
به وی میتواند قصاص وی نمود الا آنه و اگر بکشد ولدی پدر خود را میراث او از اولاد و ولد آن
قاتل است اگر پدر صلبی نباشد و منع می کنند دیگر ورثه اولاد و ولد قاتل را از جنایت پدر ایشان
چه درین صورت ولد ولد از جد خود میراث میبرد و اگر این ولد قاتل را ولدی باشد و هم
چنین اولاد اولاد مقتول را ولد صلبی باشد کافر هم و ولد قاتل و هم کافر از میراث ممنوع اند و
و میراث از دیگر ورثه است و اگر میراث بری نباشد از امام است علیه السلام و اگر مسلمان شود
ولد کافر تمام ترکه از وی است و اگر کشتن ولد و برادر قاتل و اگر قبل از نقل ترکه به بیت المال
باشد طلب خون مینمایند از ولد قاتل اگرچه از ترکه محروم است و اگر نبوده باشد کشته شده
کشته را وارثی برای امام علیه السلام راست عفو نمودن قاتل بلکه می کشد قاتل را یا آنکه دیت

هرگاه اسلام او قبل از
نقل ترکه مقتول به بیت
المال شده

دیت

واگر کشته شود شخصی خواه از روی عمد خواه از روی خطا و بعد از آن ورثه خون بهای آن شخص را بگیرند در این
خون بها شریک کند هر یک از ایشان میراث بران خواه بطریق نسب باشد و خواه بطریق سبب برای
آن شخص که از جانب مادر میراث میبرد که میانه علما در میراث بردن او از جانب مادر باشد در این
صورت خلاف است و میراث میبرند زن و شوهر قصاص را و قصاص نمودن وارث جان
بشر نیست اما در دیت شریک کند هرگاه وارثان بدیت راضی شوند پس اگر شخص زن شخصی را یا
شوهر زنی را بکشد قتل آن شخص بشوهر و زن نمیرسد چه اگر وارثان بدیت راضی شوند ایشان را او
از آن دیت میبرند بقدر حصه خود و اگر دیت در حکم مال میت است از دیت میدهند قرض میت
شده را و بیرون میکنند آنچه وصیت کرده و اگر بکشد شخصی از روی عمد آن شخص را قرض باشد در میت
میانه علما در اینکه قرض خواهان را میرسد که منع نمایند ورثه را از قصاص نمودن تا آنکه دیت بگیرند
پیش بعضی آنست که میرسد قرض خواهان را منع کردن از قصاص تا آنکه وارثان ضامن قرض شوند
اما لواحق موانع ارث و درین لواحق بحث ذکر خواهد شد که مجموع دوازده باشد اوّل از لواحق
لعان است و سبب این لعان آنست که شخصی با زن و امه خود که با وی دخول نموده باشد با رو نسبت
بگوید من دیدم که تو با فلان کس تا آخر ... که از وی بچه شرعیه باشد چون زن با شوهر نزد حاکم شرع
روند میان ایشان لعان واقع شود بطریقی که در کتاب لعان مقرر است قطع میراث میشود میانه زن
و شوهر و دوم از لواحق موانع ارث ولد زنا بودن از طرفین است چه اگر مخصوص شد زنا ... در
طرفین میراث نمیبرد زانی از ولد و ولد از وی خاصه و توارث میانه ولد و غیر زانیست ...

و اگر نزدیک بوی است پس اگر شخص ولد الزنا از طرفین باشد میراث میبرد از مادر و پدر و نه
آنکسانیکه نزدیک بپدر و مادر باشند و همچنین میراث نمیبرند پدر و مادر از ولد الزنا
و نه آنکسانیکه نزدیک بایشان باشند پس میراث ولد الزنا از اولاد و ولد الزنا
است و اولاد اولاد وی الاقرب فالاقرب و زن و شوهر وی و اگر اینها نباشند
میراث وی از امام است سیم ولد ملاعنه است و توضیح این مسئله چنانست که منکر
شود مردی ولدیرا که زن او زاینده باشد از شش ماه بیشتر از حین دخول نمود
مادام که تجاوز نکند از اقصی مدت حمل که آن ده ماه است نزد بعضی چون میان زن
و شوهر لعان واقع شود نزد حضرت حاکم شرع قطع نسب این ولد میشود از پدر و
از دیگری میراث نمیبرد پس اگر فوت شود ولد ملاعنه میراث نمیبرد از وی پدر وی
و نه آن شخص که نزدیک بپدر باشد و همچنین ولد ملاعنه نیز از ایشان میراث نمیبرد و میراث
ولد ملاعنه از مادر وی است و آنکسانیکه بمادر وی نسب میرسانند از برادران
و خواهران و خال و خاله و غیر ایشان و میراث میبرد از ولد ملاعنه ولد وی و زن
و شوهر وی پس اگر فوت شود ولد ملاعنه و بگذارد مادری و پسری و دختری سدس ترکه
وی از مادر است و تتمه از پسر و دختر و پسر را دو سهم و دختر را یک سهم و اگر اولاد نباشد
باشد سدس ترکه وی از مادر وی است فرضا و تتمان دیگر ردا و اگر مادر نیز نباشد
میراث ولد ملاعنه از برادران و خواهران و اولاد ایشان که از جانب مادر باشند

بالسویه ذکورا و اناثا قسمت نمایند الاقرب فالاقرب و اگر اینها نیز نباشند میراث وی
از مرتبه سیم که خال و خاله و اولاد ایشانست الاقرب فالاقرب و اگر اینها نیز نباشند میراث
وی از امام علیه السلام هرگاه ضامن جریره نداشته باشد و زوجه و زوج ولد ملاعنه نصیب خود
از ترکه اخذ مینمایند با هر مرتبه که باشند و اگر اعتراف نماید پدر وی بنسب او بعد از
اتمام نمودن لعان در نزد حاکم شرع ولد و پدر از یکدیگر میراث نمیبرند و قطع نسب میان ایشان
نمیشود و اگر اعتراف نماید بعد از وقوع لعان میراث نمیبرد پدر از ولد اما ولد از پدر میراث
میبرد و برادر مادری لا غیر و اگر فوت شود ولد ملاعنه و بگذارد دو برادری یکی از جانب پدر و
مادر و دیگری از جانب مادر مساوی اند هر دو در قسمت ترکه چهارم از لواحق موانع ارث
ولد مشکوک فیه است چنانکه شخصی زن خود یا کنیز خود دخول نمود بعد از دخول شخص دیگری
نیز دخول نمود بشبهه در هماتحال ولدی بهم رسید این ولد مشکوک فیه است نزد بعضی از میراث
ممنوع است و میراث از ولد حقیقی غیر مشکوک فیه است و بعضی برآن باشند که پدر نفقه
باین ولد مشکوک فیه میدهد و در وقت فوت خود چیزی برای این ولد مشکوک فیه جدا
میسازد پنجم از لواحق موانع ارث مالک شدن مورث است مر حمل را و حمل میراث
نمیبرد مگر بدو شرط یکی منفصل شدن وی است زنده اگرچه بمیرد از گرمی در بجانب شخصی دیگر
دوم وجود وی است وقت فوت شدن پدرش چه اگر این دو شرط در وی مفقود باشد
میراث نمیبرد و مثل معدوم است پس اگر بیاید این حمل در اقصی مدت حمل که آن ده ماه

نزد بعضی از ابتدای فوت پدر میراث نمیبرد و اگر بیاید کمتر از شش ماه از حین فوت پدر
میراث میبرد اگر بیاید میانه اندو مدت درین صورت نیز میراث میبرد بشرط عدم
تزویج مادرش تزویجی که اثبات حمل وی بآن تزویج صحیح باشد چرا که نسب درین صورت
ثابت است میراث نیز تابع نسب است و شرط میت متصف بودن ولد
بحیات جنینی در وقت موت پدر که اگر در وقت فوت مورث این ولد علقه باشد
یا نطفه که میراث میبرد و دانسته میشود حیات جنین حمل در وقت ساقط شدن وی بدو
امر یکی فریاد کردن وی است دوم حرکت ظاهری نمودن پس اگر مشتبه شود
این حرکت مثل بهم جستن و واشدن چیزی میراث نمیبرد و اگر بهم گیرد انگشتان خود را
و بعد از آن بکشاید این حرکت دلیل حیات وی است و میراث میبرد و اگر ... کردن
آید نصف حمل و فریاد کند و بعد از آن فوت شود و تمام او بیرون آید اشهر قول اقوی
آنست که میراث میبرد ششم از لواحق موانع ارث اشتباه تاریخ موت در غرق
و هدم بنابر قولی چنانکه دو شخص را بیکبار گردن زنند یا در آتش اندازند یا آنکه بکار
نمیبرند و مثل این که درین صورت میراث از یکدیگر نمیبرند مثل پدر و پسر و عکس آن و میراث
میبرد از هر یک از ایشان دیگر ورثه ایشان هفتم از لواحق موانع ارث دخول نکرده
مریض است زنی را که در مرض موت عقد نموده باشد چه درین صورت که مریض
دخول نکرده باشد فوت شود نه میراث میبرد آن زن و نه مهر اما عده بلکه میبرد

هشتم از لواحق موانع ارث انقطاع خبر است از مفقود و اسیر که هرگاه ندانند فوت ایشان را
چه درین صورت میراث از ایشان نمیبرند تا وقتیکه عالم بفوت ایشان بشوند یا
آنکه بگذرد یک مدتیکه ممکن نباشد زنده بودن ایشان غالباً و تعیین مدت از وقت ولادت
این مفقود و ~~اسیر~~ است نه از وقت غیبت ایشان و هر وقت که حاکم شرع حکم کند
بموت ایشان وارث ایشان کسانی هستند که موجودند در وقت حکم حاکم شرع نه
جماعتیکه در وقت غیبت ایشان بوده اند اما اگر فوت شود شخصی در زمان غیبت و
فقدان خبر این شخص مفقود از وی میراث سپرده شد واجب است توقف در حصه
این مفقود تا آنکه ظاهر شود احوالش پس اگر زنده است مال وی است اگر دلالة
که بعد از مورث خود فوت شده باشد حصه ویرا با مال وی بورثه موجوده وی
میدهند نهم از لواحق موانع ارث دین است که تمام ترکه را فرا گیرد چه درصورت
یا... ورثه اخذ ترکه ممنوع است و آن ترکه تعلق بصاحب دین دارد اما نزد بعضی است
که ترکه از ورثه است و ایشان از تصرف در ترکه ممنوعند تا دین را ادا داده اند خواه
از ترکه و خواه از مال خود و اگر دین تمام ترکه را فرا گرفته باشد ورثه راست آنچه
از دین زیاده است و تتمه در حکم مال میت است فصل سیم در حجب یعنی منع و این
بر دو قسم است قسم اول است حجب از اصل میراث بعنوان رعایت کردن
مرتبه اقرب است از ابعد الا در مسئله که ذکر آن در فصل نهم خواهد شد انشاء الله

پس

پس مانع ولد صلب میت خواه مذکر باشد و خواه مؤنث ولد و ولد ولد را چه مقدار که
پائین رود از اولاد و هم چنین منع مینماید کسانی را که نزدیکند بمیت بجهه
عم و عمه و خال و خاله و جد و جده و اولاد هر یک از اینها شریک نمیشوند با ولد میت
یک از طبقات و مراتب سوای پدر و مادر و زوج و زوجه میت و چون
معدوم شوند اولاد قایم مقام ایشان است اولاد اولاد چه مقدار که پائین رود
خواه مذکر و خواه مؤنث و این اولاد اولاد مثل پدران خود ند با پدر و مادر میت
که حاصل جد و جده ایشان باشند و میراث میبرند ایشان الاقرب فالاقرب
و چون پدر و مادر و اولاد و اولاد اولاد چه مقدار که پائین روند معدوم شوند میراث از برادران
و خواهران و جد و جده است و منع می کنند ایشان غیر مرتبه خود را هر یک در مرتبه
خود سوای زوج و زوجه میت را که با ایشان میراث میبرند و همچنین منع میکنند
برادران و خواهران با وجود خود اولاد خود را و اجداد منع مینمایند با وجود خود
پدران خود را و پسران خود را و منع مینمایند برادران و خواهران و اولاد ایشان
با عدم ایشان اولاد اجداد را در میراث بردن با ایشان مثل عم و عمه و خال و
خاله و اولاد اعمام و اخوال را اما هرگاه اجداد نباشند منع نمی کنند اخوه و اخوات
و اولاد ایشان ابای اجداد را چرا که قایم مقام پسران خودند چه مقدار که بالا روند
مثل جد جد جد و جده جده جده و همچنین منع نمی کنند اجداد اولاد اخوه و اخوات را

هرگاه اخوه و اخوات نباشند و چون این مرتبه که ذکر کرده شد معدوم شوند میراث متوفی
از اعمام و اخوال باشند میراث از اولاد ایشان است چه مقدار که پائین روند و این
اعمام و اخوال میت و اولاد ایشان منع مینمایند اعمام و اخوال پدر میت را هم چنین
اعمام و اخوال مادر میت را و هم چنین اعمام و اخوال جد و جدات اجداد میت
و منع مینماید متقرب بابوین متقرب باب را با آنکه مساویست با وی در درجه یعنی هرگاه
متقرب بابوین باشد متقرب باب قایم مقام وی است در آنچه متقرب بابوین
مثلاً هرگاه بوده باشد متوفی را برادر از جانب پدر و خواهر از جانب پدر و مادر منع مینماید
خواهر از جانب پدر و مادر برادر از جانب پدر را اینست هرگاه خواهر از جانب پدر و مادر
نباشد برادر از جانب پدر قایم مقام وی است و تمام مال از برادر پدری است و آنجائیکه
میراث میبرند اگر چه بعید باشند منع میکنند از آنکه نسبت ~~بورث~~ ~~خود را~~ ~~بعضی~~
منع مینمایند و آزاد کننده منع میکنند ضامن جریره را و ضامن جریره منع مینماید امام علیه السلام
را قسم دوم حجب مینماید از بعضی از میراث و این نیز بر دو قسم است اول حجب ولد
و ثانی حجب اخوه اما حجب ولد و آن دو نوع است اول حجب ولد است خواه مذکر باشد
و خواه مؤنث و چون ولد نباشد ولد ولد چه مقدار که پائین رود و منع مینماید ابوین
هر یک از پدر یا مادر در زیاده از شش یک الا اگر در صورتیکه یک دختر باشد متوفی را
با پدر یا مادر یا پدر و مادر با آنکه پیشتر از یک دختر باشد با احد ابوین چه درین صورت زیاده

در صورت

درصورت زیاده از یک شش یک میبرند در اول را عامیانه دختر و احد
ابوین قسمت میشود و در سیم که بیشتر از یک دختر است با احد ابوین ان بر اخماس
حصه میشود و جائیکه چهار عدد از دختر است با ابوین بالسویه و یک عدد از احد ابوین است
و ذکر هر یک عنقریب خواهد شد دوم نیز حجب ولد است خواه مذکر است
و خواه مؤنث و با عدم ولد اولاد وی چه مقدار که پائین رود مر زوج و زوجه
را از نصیب اعلا نصف است از ترکه مر شوهر او ربع ترکه است مر زن را
با عدم ولد بنصیب ادنی که آن ربع ترکه است مر شوهر او ثمن ترکه است
مر زن را با وجود ولد اما حجب اخوه و این اخوه حجب مینمایند دون اولاد ایشان
را مادر را از زیاده بردن از شش یک بشش شرط اول عدد اخوه است
که آن دو مذکر باشد یا پیشتر یا یک مذکر و دو مؤنث و اگر مذکر نباشد
چهار مؤنث و اگر خنثی باشند اخوه کمتر از چهار عدد نباید باشد دوم است
که این دو برادر زنده و عاقل و کافر نباشد چه اگر چنین باشند منع مادر
نمی کنند و حکم معدوم دارند سیوم ارشد و ظاهر پدر است چه اگر پدر موجود
نباشد منع مادر نمیکنند چهارم آنکه دو برادر از جانب پدر و مادر باشند یا برادر
جانب پدر که اگر از جانب مادر باشند منع نمی کنند مادر را اگر چه بسیار باشند پنجم است
که این دو برادر در ارزنده باشند چه اگر در شکم باشند منع مادر نمی کنند ششم

ششم از شروط آنست که دو برادر زنده باشند چه اگر فوت شده باشند و کمتر از دو برادر
باشند منع نمی کنند اخوه مادر را از ثلث بسدس فصل چهارم عول و تعصیب عول
زیاده نمودن و تعصیب یا دادن اسهم ذوی الفروض را بعصبه دادن که آن خویشان از
جانب پدر میت است و این عول و تعصیب هر دو نزد علمای اثنی عشریه
رضوان الله علیهم باطل است و زیاده بر فریضه نمی باشند برای محال بودن اینکه قرار
کند خدای تعالی در یکی سهام ... بلکه می باید نقص را بر دختر یا دختران یا خواهران
شخص که به پدر نزدیک است وارد آرند و نزد مخالفین معتبر است بدو طریق اول آنکه زیاده
می کنند در فریضه تا آنکه نقص از سهام لازم می آورند مثلا هر گاه بگذارد شوهری و برادری
و دو اخوه از جانب پدر و مادر فرض شوهر نصف ترکه است و فرض خواهران ثلثان است
مخرج نصف و ثلثان که دو و سه باشد متباین است ضرب نمودیم احدهما را در دیگری
شش حاصل است قسمت نمودیم بموجب نصیب شوهر نصف و نصیب دو خواهر ...
خواهران ثلثان فریضه است که چهار عدد باشد در این صورت نقص بر ایشان لازم
می آید اما مخالفان یک عدد دیگر زیاده می نمایند که چهار شود که ثلثان ترکه چون
فرض ایشان است درست برند و نقص را روا نمیدارند و این عمل نزد بعضی فقهای اهل سنت
و عول می باشد که مزاحمت زوج با زوجه پس هر گاه زوج با زوجه و اهل شده در فریضه
هر یک از ایشان فرض خود را تماما اخذ کنند و داخل میشود نقص چنانکه ذکر شد بر یک دختر یا بیشتر

[illegible]

برادران از جانب پدر و مادر باشد یا پدر از اخوه و اخوات دون عصوبت نماید که بر ایشان
نقص لازم نمی آید و حصه خود را از فریضه صحیح میبرند مثال اول هر گاه فوت شود
زنی و بگذارد شوهری و پدر و مادری و یک دختر فرض پدر و مادر سدسان است
و فرض شوهر ربع میباشد مخرج سدس و ربع توافق بنصف است ضرب کردیم
نصف احدهما را بر دیگری دوازده حاصل شده بموجب نصیب شوهر
ربع و نصیب پدر سدس و نصیب مادر سدس نصیب دختر نصف نقص بر دختر
لازم آید مثال دوم هر گاه فوت شود زنی و بگذارد والدین و شوهر و دو
دختر یا بیشتر اقل عددی که سدس و ربع داشته باشد دوازده است قسمت نمودیم
بموجب نصیب شوهر ربع نصیب احد الوالدین سدس نصیب دو دختر ثلثان
نقص بر دو دختر لازم آید مثال سیم هر گاه بگذارد متوفیه شوهر و سه خواهر از
پدر یا مادر نصیب شوهر نصف ترکه است و نصیب خواهران ثلثان در این صورت
نقص بر خواهران لازم آید مثال چهارم اگر فوت شود زنی از سر شوهر و یک
خواهر از جانب مادر و یک خواهر از جانب پدر و مادر و یک خواهر از جانب پدر
اقل عددی که سدس و نصف داشته باشد شش است بموجب قسمت شود
نصیب شوهر نصف نصیب خواهر مادری سدس نصیب خواهر پدر مادری نصف
در این صورت چون شوهر و خواهر از جانب مادر نصیب خود برند تتمه از خواهر پدر

و نقص بر وی لازم میآید چرا که نصیب وی نصف ترکه است اگر یکی باشد و ثلثان ترکه است
اگر بیشتر از یکی باشد اما تعصیب رد کردن زیادتی ترکه است بعد از اخذ صاحبان فرض
فرض خود را بخویشان ذکور از جانب پدر بمذهب مخالفین مثلا هر گاه بگذارد متوفی یک دختر و عمو
لا غیر ترکه وی از دو سهم است چرا که نصیب دختر نصف است که یک سهم باشد از دو سهم
و نصف دیگر بمذهب مخالفین از عمو است که عصبه پدر باشد و این قاعده نزد فقهای اثنی عشریه
باطل است و قاعده نزد ایشان اینست که هر گاه ذوی الفروض فرض خود را از ترکه اخذ نمودند
تتمه دیگر بر او رد میشود هر گاه میراث بری نباشد سوای وی چنانچه در مثال فوق که آن تتمه
دیگر باز به دختر رد میشود و اگر میراث برد دیگری باشد لیکن فرض بموجب آیه قرآنی ظاهر
نداشته باشد اما اگر میراث برد داشته باشد در افزونی پس آن زیادتی بعد از اخذ صاحبان فرض
فرض خود را از اصل ترکه رد نموده و رد است چنانچه فوت شود زنی و بگذارد شوهر و مادر
و پدری وی فرض مادر و شوهر است فرض شوهر نصف است و فرض مادر ثلث است مباینه
مخارج این دو عدد متباین است ضرب نمودیم نصف احدهما را در دیگری شش حاصل شد نصیب
شوهر نصف و نصیب مادر ثلث نصیب پدر تتمه بقرابت پس در این صورت صاحبان فرض
فرض خود را از ترکه اخذ نموده یک سهم باقی ماند به پدر داده شد قرابه و هم چنین اگر فوت شود
شخصی و بگذارد پدری و مادری و زنی فرض مادر ثلث است و از زن ربع میباشد مخرج ربع و ثلث متباین

از بعض

ضرب نمودیم سه را در چهار دوازده حاصل شد بموجب نصیب مادر ثلث و نصیب
زن ربع و نصیب پدر بقرابت تتمه پس در این صورت بعد از اخراج فرض صاحبان
فرض پنج عدد باقی مانده را رد نمودیم بسوی پدر بجهت قرابه و اگر فرض مادر را باقی ثلث
از برادران بازداشتن از سهام را به پدر میدهند بقرابت پس مثال اول یک سهم
از مادر است و سه سهم از شوهر و دو سهم باقی از پدر است و در مثال دوم ربع
از زن است و سدس از مادر که مجموع پنج باشد و تتمه دیگر که هفت سهم است
از پدر است و اگر قرابت بعصبه باشد مثل عم و برادر و مانند آن برادر و مانند
فقهای امامیه رضوان الله علیهم آن زیادتی را بعد فرض سوای زوج و زوجه
که بر ایشان مطلقا رد میشود مثلا هر گاه فوت شود شخصی و بگذارد پدر و مادر و یک دختر
و یک برادر یا عمی نصیب پدر و مادر سدسان است و نصیب دختر نصف اقل عدد
که نصف و سدسان داشته باشد شش است سدسان از آن که دو است به
پدر و مادر دادیم و نصف از آن که سه است به دختر دادیم باقی ماند بعد ذلک یک عدد
مخالفان آن یک عدد را به برادر یا عم رد مینمایند این عدد را به پدر و مادر و دختر
باید تقسیم کرد که یک حصه از آن به پدر میدهند و یک حصه دیگر به مادر و یک حصه دیگر به دختر
چون یک عدد بر سه حصه ایشان قسمت نمیشود فریضه منکسر میشود در مخرج خمس ضرب نمودیم
شش را در اصل فریضه که شش است سی حاصل شد بموجب قسمت نمودیم نصیب

سدس فرضاً و رداً و نصیب مادر سدس فرضاً و رداً و نصیب دختر نصف فرضاً و رداً و اگر مادر در این
باشد از اخوه تمه تعدد از تقسیم ارباعا میانه پدر و دختر قسمت میشود پس درین صورت معلوم شد که از
اخراج سدسان و نصف که نصیب پدر و مادر و دختر است بکمند باقی میماند بر پدر و دختر قسمت میشود
بلکه مکسر در مخرج ربع بود که چهار است ارباعاً چهار را در اصل فریضه که شش است ضرب نمودیم
بیست و چهار حاصل شد بعد ذلک قسمت نمودیم بموجب نصیب پدر سدس فرضاً و رداً و نصیب
سدس فرضاً و نصیب دختر نصف فرضاً و رداً چنانچه در جدول فرائض ان شاء الله
تعالی الحفظه که عادت اهل حساب چنانست که بیرون آورند حصه هر یک از ارباب حقوق
را از اقل عدد و بکه منقسم شود بر ایشان صحیح و کسری در آن نباشد و اصطلاح میکنند حصه هر یک از ایشان
را بسوی آن عدد و چنانکه هر گاه شخصی فوت شود و بگذارد دو پسر و سؤال کنند میراث ایشان را از اهل
حساب میگویند که هر یک از پسر را سهمی است از دو و می گویند که ترکه را از ایشان دو حصه کنند
و اسم میرند این عدد و مضاف الیه را که پسر را سهمی است از اصل المسئله و این مخرج سهام اقل عدد است
که بیرون آید از وی آنچه مطلوب است صحیح و در دانستن این سه قاعده مختصر درین رساله نقل خواهم کرد
قاعده اوّل در نسبت میانه اعداد دو عدد نسبت بیکدیگر مثل یکدیگرند یا آنکه مختلفند از مثل یکدیگرند
از دو متماثل می گویند چون دو و دو و سه و سه و چهار و چهار و مانند این پس عمل بجهه نمودن کافی است
یا آنکه مختلفند و این مختلف است که احد عددین را از دیگری بیندازی یکبار یا چند بار از او یکعدد
باقی ماند میان ایشان تباین است چون سه و چهار و چهار و پنج و پنج و شش و هفت و مثل این قاعده

دلیل است

دلیل است که ضرب نمائی احدهما را در دیگری یا آنست که هر گاه بیندازی کمتر را از بیشتر
فنا کند آن بیشتر را یک بار و یا بیشتر لیکن بباید که کمتر از نصف بیشتر نباشد نزد بعضی چون
دو و چهار و سه و شش و چهار و هشت و مانند آن و این نسبت را اسم تداخل میگویند
و قاعده درین است که عمل با اکثر آن باید نمود و این قسم را بعضی از علماء توافق مطلق
اسم میدهند هر گاه میانه عدد رؤس و سهام باشد در و عمل توافق میکنند و قاعده نزد
بعضی است که عدد کمتر بباید بیشتر را فنا کند بدو بار و حقیقه قاعده اوّل بهتر است
نزد متأمل یا آنست که هر گاه ساقط سازی اقل را از اکثر یکبار یا چند بار باقی
آخر یکعدد و بیشتر از واحد که آن عدد و فنا کند هر دو عدد را چون نسبت چنین باشد
میانه اعداد و از اسم توافق آن میگویند مثل چهار و شش و شش و نه و دوازده و شانزده
و بیست و پنج و سی و بیست و چهار و سی و شش عدد پس اگر بعد از اسقاط باقی ماند دو عدد
عدد و آن نسبت را توافق بنصف گویند و اگر سه باقی ماند توافق بثلث میگویند و اگر چهار
باقی ماند توافق بربع و اگر پنج ماند توافق بخمس همچنین پس در اوّل که دو باقی مانده است
آن دو چهار را فنا میکند بدو بار و شش را بسه بار و در دوم شش باقی میماند که فنا میکند
بیست و چهار را بچهار بار و سی را بپنج بار و همچنین توافق بسدس و خمس و سبع و ثمن
و تسع و عشر نیز میباشد و چون از ده گذر نمود آنرا میباشد میگویند بجزء از یازده و قاعده

در توافق است که اگر توافق بنصف است نصف احدهما را در دیگری ضرب باید نمود چون
شش و چهار و اگر بثلث است ثلث احدهما را و اگر بربع است ربع و هم چنین اگر
بجزء است جزء مانند آنکه اگر شخصی فوت شود و بگذارد بیست دو برادر از جانب مادر
و سی و سه برادر از جانب مادر پس دو را در سی و سه ضرب مینمائیم برای آنکه سه جزء
دارد از یازده و آنچه حاصل شود ضرب می کنیم در اصل فریضه ایشان درین صورت که دو را
در سی و سه ضرب کردیم شصت و شش حاصل آمد این حاصل را در اصل فریضه که مخرج سه
است ضرب کردیم ۱۹۸ حاصل شد بموجب سی و سه برادر از جانب مادر ثلث
بالسویه بیست و دو برادر از جانب پدر ثلثان بالسویه قاعده دوم در ذکر مخارج فروض
سته و لواحق آن مخارج فروض سته پنج است نصف از دو و ثلث و ثلثان از سه
ربع از چهار سدس و سدسان از شش ثمن از هشت چون مخارج فروض سته متحقق
گشت هر گاه در ورثه ذی فرض نیست و مساویند تمام ایشان در قسمت ترکه عدد
رؤس ایشان اصل المسئله است چنانکه هر گاه فوت شود شخصی و بگذارد دو پسر یکمرتبه بیشتر
اصل شخص را می گوئیم هر یک از ورثه را سهم است از دو و هم چنین تقسیم سهام بعدد رؤس
ایشان آنچه باشد و اگر باشد با این پسران دختری برای هر مذکر دو سهم و برای هر مؤنث
یکسهم تقدیر میکنیم آنچه حاصل میشود اصل قرار داده قسمت میکنیم و بر هر یک چه مقدار که باشد

[illegible]

واگر در ورثه

واگر در ورثه صاحب فرضی یا اصحاب فروض باشد طلب مینمائیم اقل عدد را که از آن
سهم یا اسهام درست باشد و این عدد را علما مخرج سهام میگویند اما مخرج مفرد وجود ظاهر است
و احتیاج به بیان ندارد و بعضیه مخرج مکرر نیز همانست مثل ثلث و ثلثان که هر دو از سه
و سدس و سدسان که شش چنانکه ذکر کرده شد در فوق و طریق حسبن مخرج مضاف
ضرب نمودن مضاف و مضاف الیه است در یکدیگر خواه میان ایشان تباین باشد
و خواه توافق و خواه تداخل و قطع نظر از همین نسبت باید نمود مثلا در پیدا نمودن مخرج
خمس و سدس پنج را در شش ضرب نمودیم سی حاصل شد این عدد سدس و خمس دارد که پنج است
و سدس آن خمس دارد و هم چنین مخرج سدس و ثمن شش را در هشت ضرب
نمودیم چهل و هشت حاصل شد سدس این عدد هشت است که ثمن دارد و ثمن ثلث
سه را در سه ضرب نمودیم نه حاصل شد ثلث آن سه است که ثلث دارد
اما مخرج معطوف چون دو عدد یا بیشتر بر یکدیگر عطف شده باشند مثل ربع و ثلث یا سدس
و ثمن یا ربع و ثلث و خمس و هم چنین پس درین صورت اعتبار مینمائیم مخرج کسر معطوف
و معطوف علیه را پس اگر متباین اند ضرب مینمائیم احدهما را در دیگری و اگر موافق اند ضرب
میکنیم جزء وفق احدهما را در دیگری و اگر متداخل اند اکتفا باکثر آن مینمائیم و بعد از آن
حاصل ضرب را اعتبار مینمائیم با مخرج کسر و هم چنین تا آخر مثلا در پیدا نمودن مخرج ربع و ثلث اعتبار
نمودیم مخرج هر یک را مخرج ثلث که سه است و مخرج ربع که چهار است میانه این دو عدد

باید

ضرب نمودیم احدهما را در دیگری دوازده حاصل شد هم ربع دارد و هم سدس و چنین
عمل می کنیم در مخرج ربع که چهار است و مخرج سدس که شش است پس میانه مخرجین
توافق بنصف است ضرب کردیم نصف احدهما را در دیگری دوازده حاصل شد
این حاصل هم ربع دارد و هم سدس و مخارج کسور فروض سته پنج است و چهار است
چراکه مخرج نصف است دو ضرب نمودیم در مخرج ربع بواسطه توافق بنصف حاصل را
که دوازده است مخرج سدس داخل است اکتفا بآن نموده میانه مخرج ثمن و دوازده
توافق بربع است ربع احدهما را در دیگری ضرب نمودیم بیست و چهار شد تمام
کسور سته درو موجود است و در پیدا نمودن مخرج ربع و ثلث و خمس ضرب کنیم
سه را در چهار بواسطه تباین و حاصل را که دوازده است در پنج بواسطه تباین شصت
حاصل شد هم ربع دارد و هم ثلث و هم خمس و در پیدا نمودن مخارج کسور تسعه که
آن نصف و ثلث و ربع و خمس و سدس و سبع و ثمن و تسع و عشر است ضرب مینمائیم دو را
در سه بواسطه تباین است و حاصل را که شش است در نصف چهار بتوافق بنصف
و حاصل را که دوازده است در پنج بواسطه تباین است و حاصل را که شصت است
شش داخل است اکتفا بشصت نموده ضرب کردیم هفت را در شصت بواسطه تباین
و حاصل که چهارصد و بیست است ضرب نمودیم در ربع هشت بواسطه توافق
بربع و حاصل را که هشتصد و چهل است ضرب نمودیم در ثلث نه بواسطه توافق بثلث دو هزار

دو هزار

که دو هزار و پانصد و بیست است عشر داخل است اکتفا باو نمودیم جمیع کسور تسعه
عدد هست دو طریق دیگر در تحصیل مخرج کسور تسعه بیان مینمائیم اگرچه دخلی در قاعده
میراث ندارد اول آنست که حاصل میشود از ضرب مخرج کسری که در و حرف عین
باشد بعضی از در بعضی که آن ربع و سبع و تسع و عشر است و دیگر مسئله ایست که
که از حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب صلوات الله علیه نقل است که آنحضرت
پای مبارک خود را در رکاب نهاده و اراده سواری داشت که شخصی مخرج کسور تسعه را
از حضرت سؤال نمود حضرت فرمود که اضرب ایام اسبوعک فی ایام سنتک یعنی
بزن ایام هفته خود را که هفت است در ایام سال خود که سیصد و شصت است چون
ضرب مینمائی بقدرة الله تعالی دو هزار و پانصد و بیست حاصل میشود جمیع مخارج کسور
تسعه در وی موجود است بر موجب نصف ۱۲۶۰ ثلث ۸۴۰ ربع ۶۳۰ خمس ۵۰۴ سدس ۴۲۰ سبع ۳۶۰
ثمن ۳۱۵ تسع ۲۸۰ عشر ۲۵۲ فائده سیوم اگر قسمت شود فریضه بر صاحبان فروض بغیر کسر مطلقا
بحسب میت چنانکه شخصی فوت شود و یکدار[؟] پدر و مادر و دو دختر و حصه دختران
ثلثان است و از پدر و مادر سدسان فریضه ایشان از شش تصحیح می یابد بر موجب
پدر سدس یک مادر سدس یک دختران ثلثان چهار و همچنین زنی فوت شود
و یکدار[؟] شوهری و یک خواهر از جانب پدر فریضه شوهر نصف است و از خواهر
پدری نصف فریضه ایشان از دو تصحیح می یابد بر موجب نصیب شوهر نصف یک

خواهر نصف یک الا که اگر منکسر گردد حالا از آن بیرون نیست که بر یک فرقه منکسر میشود یا بیشتر اول
آنکه بر یک فرقه منکسر میشود پس اگر میانه نصیب آن فرقه از فریضه و عدد رؤس
ایشان توافق نیست ضرب میکنیم عدد رؤس ایشان را در اصل فریضه آنچه
حاصل میشود عدد صحیح است مثلا اگر یکدار متوفی پدر و مادر و سه دختر اصل فریضه
بصورت شش است بعد از اخراج سدسان پدر و مادر چهار باقی میماند برای سه
دختر میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق نیست ضرب کردیم عدد رؤس
ایشان را که سه است در اصل فریضه که شش است هجده حاصل شد
قسمت نمودیم بر موجب نصیب پدر سدس نصیب مادر سدس نصیب دختران
ثلثان و اگر میانه نصیب ایشان و عدد رؤس ایشان توافق باشد ضرب کنیم
جزء وفق عدد رؤس ایشان را در اصل فریضه چنانکه اگر وارث میت از
پدر و مادر و شش دختر اصل عددی که سدس و ثلثان داشته باشد شش است
بعد از اخراج سدسان پدر و مادر که دو است چهار عدد دیگر باقی مانده که حصه دختران
و چون میانه نصیب ایشان و عدد رؤس ایشان توافق بنصف است نصف
عدد رؤس دختران که سه است ضرب نمودیم در اصل فریضه که شش است
هجده حاصل آمد بر موجب نصیب پدر ۳ سدس نصیب مادر ۳ سدس نصیب دختران ۱۲ ثلثان
دوم آنکه منکسر شود بر اکثر از فرق پس اگر در این صورت میانه سهام هر یک از فرق و عدد

رؤس

و عدد رؤس ایشان توافق است یا نیست اگر توافق نیست رد میکنیم بجزء وفق
خود چنانکه یکدار متوفی شش زن و هشت اخوه از جانب مادر و ده اخوه از جانب
پدر نصیب زنان ربع است نصیب اخوه از جانب مادر ثلث میانه مخرج ربع
و ثلث تباین است ضرب نمودیم سه را در چهار دوازده شد ربع از آن که سه است
بزنان دادیم میانه عدد رؤس ایشان و نصیب ایشان توافق بنصف است رد
کردیم بجزء وفق که آن دو است و ثلث فریضه که چهار است دادیم باخوه
مادری میانه نصیب و عدد رؤس ایشان نیز توافق بنصف است رد کردیم
بجزء وفق که آن دو است باقی ماند بعد از آن پنج عدد که حصه اخوه از جانب پدر
میانه عدد رؤس ایشان و نصیب ایشان نیز توافق است بخمس بعضی رد نمودیم
از آنجمله بجزء وفق که دو است پس در این صورت جزء وفق عدد رؤس ایشان متماثل
بود ضرب کردیم جزء وفق احدهما را که آن دو است در اصل فریضه که دوازده
است بیست و چهار حاصل شد قسمت نمودیم بر موجب نصیب اخوه مادری ۸
نصیب زنان ربع نصیب اخوه و آنکه توافق است در بعض و در بعض دیگر تباین
رد مینمائیم آنکه توافق است بجزء وفق و ترک میکنیم آن دیگر را بکل خود بعد از آن
در یکدیگر ضرب مینمائیم آنچه جزء وفق دارد اگر مختلف است حاصل را در اصل فریضه مثلا

مثلا هرگاه بگذارد متوفی دو زن و شش اخوه از جانب مادر و ده اخوه از جانب پدر اقل عددی که
ربع و ثلث داشته باشد دوازده است ربع از آنکه سه است بدو زن دادیم میانه نصیب
ایشان و عدد رؤس ایشان توافق نیست که ایشان را بحال خود گذاشتیم عدد رؤس ایشان را بحال خود
نصیب اخوه از جانب مادر ثلث فریضه است که چهار است میانه نصیب و عدد رؤس ایشان
توافق بنصف است نصف عدد رؤس ایشان را که سه است گرفتیم پنج عدد دیگر باقی ماند
که نصیب اخوه از جانب پدر میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بنصف است نزد بعضی
آن دو است بعد ذلک لحاظ کردیم باقی ماند یک دو و یک سه ضرب نمودیم یکدیگر شش
حاصل شد و شش را در اصل مسئله که دوازده است ضرب کردیم هفتاد و دو
حاصل شد بر موجب نصیب دو زن ربع نصیب اخوه مادر ثلث نصیب ده اخوه پدر
تتمه و اگر توافق نباشد میانه نصیب و عدد رؤس ایشان بگذاریم هر عدد را بحال خود
و بعد از آن لحاظ کنیم اگر عدد رؤس ایشان متماثلان اند ضرب بکنیم احد هما را در اصل
فریضه چنانکه بگذارد متوفی چهار اخوه از جانب پدر و چهار اخوه از جانب مادر است
میانه نصیب ایشان و عدد رؤس ایشان توافق نیست ولکن عدد رؤس اخوه
متماثل است ضرب نمودیم عدد رؤس احد هما را که چهار است در اصل فریضه که سه است
دوازده حاصل شد قسمت نمودیم بر موجب نصیب مادری ثلث نصیب اخوه پدری ثلثان و اگر
عدد رؤس ایشان متداخل باشد قسمت نمودیم اکثر از آنرا در اصل فریضه چنانکه ثوث

شخصی بگذارد سه اخوه از جانب مادر و شش اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان سه است میانه نصیب ایشان
از فریضه و عدد رؤس ایشان متداخل است ضرب نمودیم اکثر از آنکه شش است در اصل
فریضه که سه است هیجده حاصل شد بر موجب نصیب اخوه مادر ثلث نصیب اخوه پدر ثلثان
و اگر میانه عدد رؤس ایشان و نصیب ایشان توافق باشد ضرب نمائیم جزو وفق
احد هما را در دیگری و حاصل را در اصل فریضه مثلا هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد چهار زن
و شش اخوه اصل فریضه ایشان چهار است میانه عدد زوجات و عدد اخوه توافق بنصف است
نصف احد هما را در دیگری ضرب نمودیم دوازده حاصل شد دوازده را در اصل فریضه
چهار است ضرب نمودیم چهل و هشت شد بر موجب نصیب چهار زن ربع نصیب شش
اخوه تتمه بالسویه و اگر عدد رؤس ایشان متباین است باشد ضرب باید کرد احد هما را
در دیگری و حاصل ضرب را در اصل فریضه مثلا هرگاه بگذارد میت دو اخوه از جانب مادر
و پنج اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان سه است چون میانه عدد رؤس ایشان
تباین است ضرب نمودیم احد هما را در دیگری ده حاصل شد بعد از آن حاصل را ضرب
نمودیم در سه سی عدد بهم رسید تقسیم کردیم بر موجب نصیب اخوه مادر ثلث نصیب اخوه پدر
ثلثان بدانکه حضرت شیخ بهاء الدین محمد عاملی حارثی نور الله مرقده در رساله خود فرموده
که جمیع مسایل این فن ارث و چهار صورت دارد و دوازده صورت از آن را مهمات نموده
صورتها را آن ترتیب داده در کمال اشکال و اصول از آن سه قسم نموده بر موجب اول از اقسام آنکه

کل فرقه و سهام ایشان توافق نباشد رد باید کرد رؤس کل فرقه را بجزو
وفقش دوم از اقسام آنکه موافق نباشد میان رؤس فرقه و سهام ایشان پس
ترک باید رؤس هر فرقه را بحال خود سیم آنکه توافق باشد در بعضی و در بعضی
نباشد رد باید نمود آنکه توافق است بجزو وفقش و باید گذاشت آنکه توافق نیست
بحال خود و چون اقسام ثلثه بانطباق محقق گشت پس هر یک از این اقسام
ثلثه را بعد ذلک رؤس ایشان متماثل است یا متداخل است
یا متوافق یا متباین چون سه قسم اصول را در چهار صورت مذکوره ضرب نمائی
دوازده حاصل میشود و این کمینه مسایل از ترتیب مذکور وفق بعبارت فارسی
در آورده روشن و ظاهر ساخته چنانکه بر طبع مستقیم مخفی نیست بطریق مسئله اول
از قسم اول آنکه بگذارد میت شش زن و هشت اخوه از جانب مادر و ده اخوه
از جانب پدر نصیب زوجات ربع است و نصیب اخوه از جانب مادر ثلث
چون میانه سه و چهار تباین است ضرب کردیم سه را در چهار دوازده شد ربع از او
که سه است دادیم بزوجات میانه نصیب و عدد رؤس توافق بنصف است
رد کردیم بجزو وفقش که آن دو است و ثلث فریضه را که چهار است نصیب اخوه

از جانب مادر است میانه نصیب و عدد رؤس ایشان نیز توافق بنصف است
رد کردیم بجزو وفقش که آن دو است باقی ماند بعد ذلک پنج عدد اخوه از
جانب پدر میانه نصیب و عدد رؤس ایشان نیز توافق بنصف است بنا بر
بعضی رد کردیم بجزو وفقش که آن دو است چون جزو وفق عدد رؤس ایشان
متماثل است بناء بر و ضرب کردیم احد هما را که دو است در اصل فریضه که دوازده
است بیست و چهار حاصل شد بر موجب نصیب زوجات ربع نصیب اخوه ام ثلث
نصیب اخوه اب تتمه مسئله دوم از قسم دوم آنکه بگذارد میت هفت زن و
اخوه از جانب مادر و هفت اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان دوازده
است ربع آن که سه است بزوجات دادیم و ثلث فریضه را که چهار است
باخوه از جانب مادر دادیم و تتمه دیگر را که پنج است باخوه پدر چون میانه نصیب و عدد
رؤس هر یک از ایشان توافق نبود لکن عدد رؤس اخوه ام ایشان متماثل
بود ضرب کردیم عدد رؤس هر یک احد هما را که هفت است در اصل فریضه
که دوازده است هشتاد و چهار حاصل شد تقسیم نمودیم بر این موجب نصیب زن
ربع نصیب هفت اخوه ام ثلث نصیب ۷ اخوه اب تتمه مسئله سیم از قسم سوم
آنکه بگذارد میت سه زن و نه اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان چهار است
ربع از آنکه یکی است دادیم بزوجات چون میانه نصیب و عدد رؤس توافق نبود

عدد رؤس را ابدا نشد ایشان بحال خود تتمه دیگر را که سه است دادیم باخوه از جانب پدر
میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بثلث بود رد کردیم بجزء وفقش که سه است
بعد ذلک چون عدد رؤس زوجات که سه است با جزء وفق عدد رؤس اخوه
از جانب پدر متماثل بود اکتفا باحد هما نموده ضرب کردیم در اصل فریضه که چهار است
دوازده حاصل شد تقسیم نمودیم بر بموجب نصیب سه زن ربع نصیب نه اخوه اب تتمه
مسئله چهارم از قسم اول آنکه یکی از زمیت شش زن و شانزده اخوه از جانب ام
و ده اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان دوازده است ربع آن که سه است
دادیم بزوجات چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بنصف بود رد
کردیم بجزء وفقش که آن دو است و ثلث از آنکه چهار است دادیم باخوه از ام
در میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بربع بود رد کردیم بجزء وفقش که چهار است
و پنج عدد باقی اصل فریضه را دادیم باخوه از جانب پدر میانه نصیب و عدد
رؤس ایشان نیز توافق بنصف است بمذهب بعضی رد کردیم بجزء وفقش که آن
دو است بعد ذلک چون جزء وفق عدد رؤس ایشان متداخل بود ضرب نمودیم
اکثر از که چهار است در اصل فریضه که دوازده است چهل و هشت حاصل شد تقسیم کردیم
بر بموجب نصیب زن ربع نصیب اخوه ام ثلث نصیب ده اخوه پدر تتمه
مسئله پنجم از قسم دوم آنکه یکی از زمیت سه زن و شش پسر اصل فریضه هشت است ثمن از آن

که آن

که یکی است دادیم بزوجات و هفت سهم را دادیم به پسران چون میانه نصیب
و عدد رؤس ایشان توافق نبود و عدد رؤس زوجات و پسران متداخل
بود اکتفا باکثر آن کرده که شش است و در اصل فریضه که هشت است
ضرب کردیم چهل و هشت حاصل شد تقسیم نمودیم بر بموجب نصیب زوجات
ثمن نصیب شش پسر تتمه مسئله ششم از قسم سوم آنکه یکی از زمیت چهار زن و هشت
اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان چهار است ربع از آنکه یکی است دادیم
بزوجات چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق نبود عدد رؤس را گذاشتیم
بحال خود تتمه دیگر را که سه است دادیم باخوه از جانب پدر میانه نصیب و عدد رؤس
ایشان توافق بنصف بود بمذهب بعضی رد کردیم بجزء وفقش که دو است بعد ذلک
میانه عدد رؤس زوجات و جزء وفق عدد رؤس اخوه چون متداخل بود اکتفا
باکثر آن که عدد رؤس زوجات است ضرب کردیم در اصل فریضه که چهار است
شانزده حاصل شد تقسیم نمودیم بر بموجب نصیب زوجات ربع نصیب اخوه پدر تتمه
مسئله هفتم از قسم اول آنکه بوده باشد میت را دوازده زن و بیست و چهار اخوه
از جانب مادر و پنجاه اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان دوازده است
ربع از آنکه سه است دادیم بزوجات میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بثلث
بود رد کردیم بجزء وفقش که آن چهار است و ثلث فریضه که چهار است دادیم باخوه از

مادر

از جانب مادر میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بربع بود رد کردیم بجزء وفقش
که آن شش است تتمه فریضه را که پنج است دادیم باخوه از جانب پدر میانه
نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بخمس بود رد کردیم بجزء وفقش که ده
است بعد ذلک چون میانه جزء وفق عدد زوجات که چهار است و جزء وفق
عدد اخوه ام که سه است توافق بنصف بود رد کردیم عدد زوجات را بجزء وفقش
که دو است و باز چون میانه هر یک از جزء وفق عدد زوجات و جزء وفق عدد
اخوه ام که شش است با جزء وفق عدد اخوه اب که ده است توافق بنصف بود
رد کردیم بجزء وفقش که پنج است و ضرب کردیم دو را در شش و حاصل را که
دوازده است در پنج و حاصل را که شصت است در دوازده هفت صد و بیست حاصل
شد تقسیم نمودیم بر بموجب نصیب زوجات ربع نصیب اخوه ام ثلث نصیب اخوه
اب تتمه مسئله هشتم از قسم دوم آنکه بوده باشد میت را چهار زن و ده اخوه
از جانب پدر اصل فریضه ایشان چهار است ربع از آنکه یکی است دادیم
بزوجات چون میانه نصیب ایشان و عدد رؤس ایشان توافق نبود گذاشتیم
عدد رؤس ایشان را بحال خود تتمه فریضه را که سه است دادیم باخوه از جانب
پدر و چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق نبود از آن نیز بحال خود گذاشتیم
اما چون میانه عدد رؤس زوجات و عدد رؤس اخوه توافق بنصف بود عدد زوجات

را دو

که دو است ضرب کردیم در تمام عدد رؤس اخوه و حاصل را که بیست است ضرب نمودیم
در اصل فریضه هشتاد حاصل تقسیم نمودیم بر بموجب نصیب زوجات ربع نصیب اخوه اب
تتمه بالسویه مسئله نهم از قسم دوم آنکه بوده باشد میت را شش زن و دوازده اخوه
از جانب پدر اصل فریضه ایشان چهار است ربع از آنکه یکی است دادیم بزوجات چون میانه
نصیب و عدد رؤس ایشان توافق نبود گذاشتیم بحال خود تتمه فریضه را که سه است دادیم
باخوه از جانب پدر میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بثلث بود رد کردیم بجزء وفق عدد رؤس
که آن چهار است بعد ذلک چون میانه عدد رؤس زوجات و جزء وفق عدد رؤس اخوه
که چهار است توافق بنصف بود رد کردیم بجزء وفقش که آن سه است بعد از آن ضرب نمودیم
سه را در چهار و حاصل را که دوازده است در اصل فریضه که چهار است چهل و هشت حاصل شد
تقسیم نمودیم بر بموجب نصیب زوجات ربع نصیب اخوه اب تتمه مسئله دهم از قسم اول آنکه
یکی از زمیت بیست زن و دوازده اخوه از جانب مادر و بیست و پنج اخوه از جانب پدر اصل فریضه
ایشان دوازده است ربع آن که سه است دادیم بزوجات و میانه نصیب و عدد رؤس
ایشان توافق بنصف بود رد کردیم بجزء وفقش که آن ده است و ثلث فریضه که چهار است
دادیم باخوه از جانب مادر میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بربع بود رد
کردیم بجزء وفقش که آن سه است و تتمه را که پنج است باخوه از جانب پدر میانه نصیب و عدد رؤس
ایشان که بیست و پنج است توافق بخمس بود رد کردیم بجزء وفقش که پنج است بعد ذلک

بعد ذلک چون میانه جزء وفق و عدد رؤس تمام ایشان تباین است وفق دو را ضرب کردیم دو را
در سه و حاصل را که شش است در پنج و حاصل را که سی است در دوازده ضرب کردیم
سیصد و شصت حاصل شد تقسیم نمودیم بر موجب نصیب زوجات ربع ۹۰ نصیب
اخوه ام ثلث ۱۲۰ و نصیب اخوه اب بقیه ۱۵۰ مسئله یازدهم از قسم دوم اگر کسی از او
میت دو زن و پنج اخوه از جانب مادر و هفت اخوه از جانب پدر اصل فریضه ایشان
دوازده است ربع از آنکه سه است دادیم به زوجات چون میانه عدد رؤس و نصیب
ایشان نبود عدد رؤس ایشان را که دو است نگاه داشتیم بحال خود و ثلث فریضه را
که چهار است دادیم به اخوه از جانب مادر چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافقی
نبود عدد رؤس ایشان را نگاه داشتیم بحال خود که آن پنج است و تتمه فریضه را که پنج
است دادیم به اخوه از جانب پدر چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافقی نبود
عدد رؤس ایشان را نیز که نگاه داشتیم بحال خود که آن هفت است بعد ذلک نظر کردیم
میانه عدد رؤس تمام ایشان چون تباین بود ضرب کردیم دو را در پنج و حاصل را
که ده است در هفت و حاصل را که هفتاد است در دوازده ضرب کردیم هشتصد و
چهل حاصل شد تقسیم نمودیم بر موجب نصیب دو زن ربع نصیب پنج اخوه ام ثلث نصیب
اخوه اب تتمه ۴۹۰ مسئله دوازدهم از قسم دوم اگر بوده باشد میت را چهار زن و شش
اخوه از جانب مادر و هفت اخوه از جانب پدر چون نصیب زوجات ربع بود و نصیب اخوه

از جانب مادر ثلث میانه مخرج ایشان تباین بود ضرب نمودیم سه را در چهار دوازده حاصل شد
ربع از آنکه سه است دادیم به زوجات چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافقی
نبود عدد زوجات را که چهار است نگاه داشتیم بحال خود و ثلث فریضه را که چهار است
دادیم به اخوه از جانب مادر چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان توافق بنصف بود رد
کردیم بجزو وفق که آن سه است و تتمه فریضه که پنج است دادیم به اخوه از جانب پدر میانه
عدد رؤس ایشان و نصیب ایشان چون توافقی نبود عدد رؤس ایشان را که هفت است
نگاه داشتیم بحال خود بعد ذلک چون نظر کردیم میانه جزء وفق و عدد رؤس تمام ایشان
تباین بود ضرب نمودیم چهار را در سه و حاصل را که دوازده است در هفت و حاصل
را که هشتاد و چهار است در دوازده یکهزار و هشت حاصل شد تقسیم نمودیم میانه ایشان
بر موجب نصیب چهار زن ربع نصیب ۲۵۲ شش اخوه ام ثلث ۳۳۶ نصیب اخوه اب تتمه ۴۲۰
فصل هشتم در مقادیر سهام و اجتماع ایشان بدانکه فرض در کتاب الله شش است
نصف و ثلث و ربع و ثمان و سدس و ثمن و هر یک ازین فروض مستحق جمعیت مخصوص
چنانکه نصف فرض چهار کس است فرض یک دختر و فرض خواهر از جانب پدر و مادر
اگر یکی باشد و فرض یک خواهر از جانب پدر است با عدم خواهران از جانب مادر
شوهر است با عدم ولد ثلث فرض دو کس است
فرض مادر است با عدم حاجب از ولد و اخوه و فرض ولد مادر است هرگاه زیاده از یک

ثلثان فرض دو کس است فرض دو دختر است یا بیشتر هرگاه مذکری با ایشان نباشد
و فرض دو اخوه از جانب پدر و مادر یا بیشتر ربع فرض دو کس است فرض زوج است
با وجود ولد و فرض زوجه است با عدم ولد سدس فرض سه کس است فرض پدر و مادر
است با ولد و فرض مادر است با اخوه و حاجب و فرض ولد مادر است هرگاه یکی باشد
ثمن فرض یک کس است فرض زوجه است با وجود ولد بدانکه بعد از ترکیب این شش
مرد و فرض از فروض مسته را با یکدیگر و اخراج آنچه مکرر است چیست و یک صورت
بهم رسید چهارده آن ممکن است و هفت صورت ممکن نیست و سوای این طبقه که در
ایشان گفته شد دیگر بجهتی ذوی الفروض نیست ظاهرا و اقرب است میراث پسر در اینجا
چهار است مگر آنکه ذوی داخل ایشان شود که ایشان نیز مواریث ذوی فرض ذوی شود
چنانکه اولاد ذکور ذوی الفروض نیستند چون اناثی داخل ایشان شود مال للذکر مثل حظ الانثیین
پسر ننده و هم چنین پدر بتنهائی فرض نیست چون با ولد جمع شود مواریث ولد ذوی الفروض
و فرض شش هذا فایده در بیان اجتماع دو فرض با یکدیگر و مه اجتماع ایشان بدانکه نصف با هر یک
جمع میشود اول اجتماع نصف با نصف چنانکه فوت شود زنی و بگذارد یک خواهر از جانب
پدر یا از جانب پدر و مادر و شوهری فرض شوهر نصف است و فرض خواهر نصف و ارث صحیح
بر موجب نصیب شوهر نصف نصیب خواهر نصف دویم اجتماع نصف با ربع چنانکه فوت
شود زنی و بگذارد شوهری و یک دختر فرض دختر نصف است و نصیب شوهر ربع اصل فریضه ایشان

چهار است نصیب دختر نصف نصیب شوهر ربع سیوم اجتماع نصف با ثلث چنانکه فوت
شود زنی و بگذارد مادری و شوهر نصیب مادر ثلث و نصیب شوهر نصف اقل عددی که
نصف و ثلث داشته باشد شش است بر موجب نصیب شوهر نصف نصیب مادر
ثلث چهارم اجتماع نصف است با ثمن چنانکه میت را بوده باشد زنی و یک دختر
نصیب زن ثمن است و نصیب دختر نصف و درین صورت از هشت سهم منقسم میکردد
بر موجب نصیب زن ثمن نصیب دختر نصف و پنجم اجتماع نصف است با ثلثان صحیح
اما بدون عول نمی آید مثلا هرگاه بگذارد میت شوهری و سه خواهر از جانب پدر و مادر فرض شوهر نصف است
و فرض خواهران ثلثان اقل عددی که نصف و ثلثان داشته باشد شش است تقسیم نمودیم
بر موجب است نصیب شوهر نصف نصیب خواهران ثلثان درین صورت نقص بر خود
لازم آید ششم اجتماع نصف است با سدس چنانکه بگذارد متوفی یک دختر و مادری نصیب دختر
نصف است و نصیب مادر سدس اقل عددی که نصف و سدس داشته باشد شش است
بعد از اخراج نصف و سدس که سه و یک است باقی ماند دو عدد را باعا میانه دختر و مادر
قسمت میشود فریضه میکردد مخرج ربع که چهار است ضرب شود میانه چهار و شش توافق
بنصف است نصف یکی را در دیگری ضرب نمودیم دوازده حاصل شد بر موجب تقسیم
کردیم نصیب مادر سدس نصیب دختر نصف و ربع جمع میشود با ثمان و ثلث و سدس و ثمن و ربع
ممتنع است و اجتماع ثمن است که ربع نصیب زوجه است با عدم ولد و ثمن نصیب زوجه است

باوجود ولد لازم آید که یک شخص هم ولد داشته باشد و هم ولد نداشته باشد و بنا بر
این ممتنع است وجه آنست که ربع نصیب زوجه است بی ولد و اگر ولد باشد خواه یکی باشد و خواه
بیشتر اما اجتماع ربع و ثلثان آنست که فوت شود شخصی و بگذارد زنی و دو خواهر ثلثان
میانه مخرج ربع و ثلث تباین است ضرب کردیم سه را در چهار دوازده حاصل آمد بعد از
اخراج ربع که سه است و ثلثان که هشت باقی ماند یک عدد بر دو منکسر میشود ضرب نمودیم
دو را در دوازده بیست و چهار حاصل آمد بموجب نصیب زن ربع نصیب خواهران
ثلثان و اجتماع ربع با ثلث چنانکه فوت شود شخصی و بگذارد زنی و مادری نصیب زن ربع
است و نصیب مادر ثلث میانه مخرج ربع و ثلث تباین است ضرب نمودیم سه را در چهار
دوازده حاصل شد تقسیم نمودیم بموجب نصیب زن ربع نصیب مادر ثلث و اجتماع
ربع با سدس چنانست که بگذارد متوفی زنی و واحدی از کلاله مادری خواه مذکر باشد
و خواه مونث نصیب زن ربع است و نصیب کلاله مادری سدس میانه مخرج سدس
و ربع توافق بنصف است ضرب نمودیم نصف احدهما را در دیگری دوازده
حاصل شد بموجب نصیب زن ربع نصیب کلاله مادری سدس و ثمن جمع میشود با ثلثان
و سدس و ثمن با ثلث ممتنع است وجه امتناع ثمن با ثلث ظاهر است اما وجه امتناع ثمن با ثلث
آنست که ثمن نصیب زوجه است با وجود ولد و ثلث نصیب مادر است با عدم ولد
اجتماع ثمن با ثلثان چنانست که هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد زنی و دو دختر یا بیشتر از آن

نصیب زن ثمن است و نصیب دختران ثلثان میانه مخرج ثلث و ثمن تباین است
ضرب نمودیم سه را در هشت بیست و چهار حاصل شد بعد از اخراج ثمن و ثلثان که
سه و شانزده است پنج عدد باقی ماند چون صحیحا بر دختران قسمت نمیشود
منکسر در مخرج نصف یکدیگر دیدیم ضرب نمودیم دو را در بیست و چهار حاصل شد تقسیم
بموجب نصیب زوجه ثمن نصیب دو دختر ثلثان اجتماع ثمن با سدس توافق
بنصف است ضرب نمودیم نصف احدهما را در دیگری بیست و چهار حاصل شد
قسمت کردیم بموجب نصیب زن ثمن نصیب پدر سدس نصیب ولد تتمه
و ثلثان جمع میشود با ثلث و سدس و ثلثان با ثلث ممتنع است وجه امتناع آنکه ثلثان فرض
دو خواهر است یا بیشتر که از جانب پدر و مادر باشند یا پدر با عدم ولد و ثلثان
فرض ولد است هرگاه مونث باشد و از یک بیشتر باشد لازم می آید که دختر
و خواهر با یکدیگر میراث برند و اما اجتماع ثلثان با ثلث چنانست که شخصی فوت شود
و بگذارد دو اخوه از جانب پدر و مادر و دو اخوه از جانب مادر فرض اخوه
از جانب مادر ثلث است و فرض اخوه از جانب پدر ثلثان اقل عددی که ثلث
و ثلثان داشته باشد سه است ثلث از او دادیم بدو اخوه از جانب مادر
ثلثان صحیحا منقسم نمیگردید فریضه منکسر دیده در مخرج نصف ضرب نمودیم
دو را در سه شش حاصل آمد بموجب نصیب اخوه مادر ثلث نصیب اخوه پدر

اما اجتماع ثلثان و سدس چنانست که بوده باشد میت را دو اخوه از جانب پدر و مادر و یک
کلالهٔ ام سدس است از کلالهٔ ام و فرض اخوه از جانب پدر ثلثان اصل فریضه شان
شش است بعد از اخراج سدس و ثلثان باقی ماند یک عدد بر دو منکسر میشود ضرب کردیم
دو را در اصل فریضه که شش است دوازده حاصل شد بموجب نصیب ولد ام
سدس و نصیب اخوه پدر و مادر ثلثان و سدس با سدس جمع میشود مثلا هرگاه فوت شود
شخصی و بگذارد پدر و مادر و ولد نصیب پدر سدس است و نصیب مادر سدس نصیب ولد تتمه
فصل هشتم در ذکر میراث آبا و اولاد و با ازواج و درین فصل دوازده بحث ذکر خواهد شد
بحث اول متوفی را اگر پدر است لا غیر تمام مال از پدر است و همچنین تمام مال از پسر و دختر و مادر
باشد لا غیر لیکن مادر ثلث مال را فرضا میبرد و ثلثان دیگر را ردا و این مسئله در تصحیح مانند
پدر است نوع نصیب مادر ثلث و اگر جمع شوند پدر و مادر نصیب مادر ثلث ترکه است فرضا و
تتمه از پدر است قرابة و مسئله ایشان از سه صحیح است بموجب نصیب مادر ثلث نصیب پدر
تتمه قرابة و اگر مادر در صورت مفروضه حاجبی باشد از اخوه از شش تصحیح می یابد بموجب
نصیب مادر سدس نصیب پدر تتمه و اگر متوفی را پسر است لا غیر تمام ترکه از پسر است و اگر دو
پسر است یا زیاده ترکه میان ایشان بالسویه است چنانکه در عدد وراث ذکر کرده شد
و اگر متوفی را یک دختر است لا غیر نصف ترکه را فرضا میبرد و نصف دیگر را ردا از روی
تصحیح می یابد بموجب نصیب دختر نصف و اگر دو دختر است یا بیشتر ثلثان ترکه از ایشان

بحث دوم

از ایشانست فرضا و ثلث دیگر ردا فرضا اگر دو دختر باشند یا بیشتر ثلثان
ترکه از ایشانست اصل فریضهٔ ایشان سه است ثلثان فریضه را دادیم
بدو دختر صحیحا قسمت نمودیم باقی ماند یک عدد یک بر دو منکسر ضرب نمودیم
دو منکسر را در اصل فریضه که سه است شش حاصل شد بموجب نصیب دختران
ثلثان و اگر بوده باشد متوفی را چند پسر و چند دختر پسر را دو دختر تقدیر
میباید کرد و عدد رؤس ایشان اصل مسئله فریضه است مثلا هرگاه بگذارد متوفی
پنج پسر و پنج دختر پسر را دو دختر تقدیر میکنیم و میگوییم مال این شخص پانزده قسمت شود
بموجب نصیب پنج پسر بالسویه نصیب پنج دختر بالسویه بحث دوم اگر متوفی را پدر است
و یک پسر یا بیشتر شش یک از پدر است و تتمه از پسر اصل فریضه ایشان از شش است
نصیب پدر سدس نصیب پسر تتمه و همچنین شش یک مادر اگر متوفی را مادر باشد و تتمه
از پسر است و اگر جمع شوند پدر و مادر و یک پسر یا بیشتر دو شش یک از پدر و مادر
و تتمه از پسر بموجب نصیب پدر سدس نصیب مادر سدس نصیب پسر تتمه و همچنین شش
یک میبرند هر یک از پدر و مادر و تتمه از پسر است چه مقدار که باشند و آن تتمه را
پسران با یکدیگر مساوی قسمت مینمایند اگر مساوی قسمت نشود مثل پدر و مادر
و چهار پسر و الا لاطائل میکنیم که میانه نصیب ایشان و عدد رؤس ایشان چه نسبت است
اگر توافق است جزء وفق عدد رؤس را بر اصل فریضه ضرب میکنیم اگر تداخل است

اکتفا بعدد رؤس میکنیم با آنکه جزء وفق از در اصل فریضه مسئله میزنیم مذهب بعضی که
جمل اصل را توافق بمعنی اعم میدانند مثلا اگر فوت شود شخصی و بگذارد پدر و مادر و
پنج پسر اصل فریضه ایشان شش است بعد از آن اخراج دو سدس پدر و مادر چهار عدد
باقی ماند برای پنج پسر میانه چهار عدد نصف و عدد رؤس ایشان تباین است ضرب
کردیم پنج را در اصل فریضه که شش است سی حاصل شد قسمت نمودیم بموجب نصف پدر
سدس نصف مادر سدس نصف پنج پسر تتمه بالسویه و اگر بوده باشد متوفی را پدر و مادر و سه
پسر بعد از اخراج سدسان چهار باقی ماند اثلاثا بر ایشان قسمت میشود ضرب نمودیم سه را
در شش هجده بموجب نصف پدر سدس نصف مادر سدس نصف سه پسر تتمه و اگر ترکی را
یک دختر است و احد ابوین نصف مال از دختر است فرضا سدس از احد ابوین و تتمه دیگر را
دختر و احد ابوین باید با یکدیگر ارباعا قسمت می نمایند درین صورت اقل عددی که
نصف و سدس داشته باشد شش است بعد از اخراج النصف و سدس که سه و یک است
دو عدد باقی ماند ارباعا بر احد ابوین و دختر قسمت میشود و مکرر در مخرج ربع میشود
که چهار است میان چهار و شش توافق بنصف است ضرب کردیم نصف احدهما
را در دیگری دوازده حاصل شد بموجب نصف احد ابوین سدس نصف دختر نصف
اما سلطان المحققین نصیر الملة والدین محمد طاب ثراه ترکه را دوازده و لا چهار سهم نصف ثمن می رد
یکسهم از آن با احد ابوین بسهم و سه سهم دیگر رد به دختر و اگر جمع شوند پدر و مادر و یک دختر

جمع شوند پدر و مادر با دختر

فرض پدر و مادر سدسان است و فرض دختر نصف و تتمه دیگر را بعد ذلک اخماسا با
یکدیگر قسمت مینمایند درین صورت اقل عددی که نصف داشته باشد و سدس
شش است چون پدر و مادر سدسان فریضه را که دو است و دختر نصف فریضه را
که سه است اخذ نمود باقی ماند یک عدد و اخماسا بر ایشان حصه میشود و فریضه مکرر در
مخرج خمس میشود پنج را زدیم بر اصل فریضه که شش است سی حاصل شد قسمت نمودیم بموجب
نصف پدر سدس نصف در سدس نصف دختر نصف اما خواجه طاب ثراه و لا ترکه
را پنج قسمت میکند بموجب نصف پدر نصف مادر نصف دختر و اگر در صورت مفروضه مادر را
مانعی باشد از ارباعا میانه پدر و دختر تقسیم میشود چنانکه بعد از اخراج سدسان پدر و مادر و دختر نصف
که شش است و یک عدد باقی ماند چون ارباعا منقسم میگردید بر دختر و پدر ضرب کردیم چهار را
در اصل فریضه که شش است بیست و چهار حاصل شد قسمت نمودیم بموجب نصف پدر
سدس نصف پدر سدس نصف دختر نصف اگر جمع شوند پدر و مادر با دو دختر یا بیشتر فرض
پدر و مادر سدسان است لاغیر و تتمه از دختران است مثلا هرگاه بگذارد میت پدر و مادر و سه
دختر اصل فریضه ایشان شش است بعد از اخراج سدسان پدر و مادر که دو است باقی
ماند چهار عدد و تتمه دختران میانه نصف و عدد رؤس ایشان تباین است ضرب کردیم
سه را در شش که اصل فریضه است هجده حاصل شد تقسیم نمودیم بموجب نصف پدر سدس

نصف

نصف مادر سدس نصف دختران ثلثان اما اگر بوده باشد احد ابوین با دو دختر یا بیشتر سدس
ترکه از احد ابوین است و ثلثان از دختران و تتمه میانه احد ابوین و دختران اخماسا
حصه میشود مثلا اگر فوت شود شخصی و بگذارد احد ابوین و دو دختر اصل فریضه ایشان شش
است بعد از اخراج سدس و ثلثان که یک و چهار است باقی ماند یک عدد و چون اخماسا
بر احد ابوین و دختران تقسیم میشد ضرب کردیم پنج را در اصل فریضه که شش است حاصل
سی بموجب نصف احد ابوین سدس نصف دختران ثلثان اما بطریق خواجه از پنج
تصحیح می یابد بموجب نصف پدر نصف دختران و اگر بوده باشد میت را سه دختر و احد ابوین
اصل فریضه ایشان شش است سدس آن یکیست از احد ابوین است و ثلثان آن که چهار است
از سه دختر است میانه نصف ایشان و عدد رؤس ایشان تباین است ضرب نمودیم عدد
رؤس را که سه است در اصل فریضه هجده حاصل بموجب نصف بعد از اخراج سدس و ثلثان
که سه و دوازده باشد سه عدد باقی ماند اخماسا میانه احد ابوین و دختران منقسم میگردید ضرب کردیم
پنج را در هجده نود حاصل آمد قسمت نمودیم بموجب نصف پدر سدس نصف دختران ثلثان
اما بطریق خواجه طاب ثراه از پانزده سهم منقسم میگردد بموجب نصف پدر و
نصف دختر و قاعده خواجه نصیر طاب ثراه در مسائل رد در اصل و اردیم مفصلا
ذکر خواهد شد و اگر جمع شوند چند پسر و چند دختر با پدر و مادر یا احدهما هر یک از پدر
و مادر شش یک ترکه اخذ مینمایند و تتمه دیگر را پسر دو حصه و دختر یکحصه تقسیم مینمایند

[illegible]

و اگر بعد از اخراج سدس باشد یا سدسان تتمه بر اولاد منقسم گردیده چهار از عدد رؤس ایشان
نوع که هر مذکر را دو مؤنث تقدیر کرده باشی در اصل فریضه ضرب می باید نمود
و اگر میانه نصف و عدد رؤس تباین باشد و الا جزء وفق عدد رؤس را در اصل فریضه
ضرب می باید البته عدد صحیح بهم میرسد مثلا هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد پدر و مادر
و شش پسر و چهار دختر هر پسر را دو دختر تقدیر نمودیم عدد رؤس ایشان شانزده شد
و اصل فریضه ایشان شش است بعد از اخراج سدسین پدر و مادر باقی ماند چهار عدد
نسبت دادیم شانزده توافق بربع بود ضرب کردیم ربع شانزده را که چهار
است در اصل فریضه که شش است بیست و چهار حاصل شد قسمت نمودیم نصف پدر
سدس نصف مادر سدس نصف شش پسر بالسویه نصف چهار دختر بالسویه و اگر بگذارد
متوفی احد ابوین و شش پسر و چهار دختر اصل فریضه شش است سدس فریضه را
که یکیست با احد ابوین دادیم باقی پنج عدد میانه پنج که نصف اولاد است و عدد رؤس ایشان
که شانزده است تباین است ضرب نمودیم شانزده را در شش نود و شش حاصل شد قسمت
نمودیم بموجب نصف پدر سدس نصف شش پسر نصف چهار دختر بالسویه بحث سوم هرگاه
جمع شوند احد ابوین با زوج یا زوجه هر یک از زوجه و زوج نصف اعلی خود را اخذ میکنند
ارث که تتمه از احد ابوین است چنانکه بگذارد متوفی زنی و پدری اصل فریضه چهار است
نصف آن ربع نصف پدر تتمه و اگر فوت شود زنی و بگذارد پدری و شوهری فریضه ایشان

از دو سهم بکرد و بموجب نصیب شوهر نصف نصیب پدر تتمه امّا اگر احد ابوین و ذوی
ثلث ترکه از وی است فرضاً و تتمه ردّاً چنانکه فوت شود شخصی و بگذارد زنی و ...
فرض او در ثلث است و فرض آن ربع میان مخرج ثلث و ربع تباین است ضرب نمودیم
سه را در چهار دوازده حاصل شد قسمت نمودیم بموجب نصیب زن ربع نصیب
مادر ثلث و اگر فوت شود زنی و بگذارد مادری و شوهری نصیب مادر ثلث است
و نصیب شوهر نصف میانه مخرجین تباین است ضرب کردیم دو را در سه شش حاصل شد
نصیب مادر ثلث نصیب شوهر نصف و اگر جمع شوند پدر و مادر و احد زوجین اخذ
می کنند احد ابوین نصیب خود را و مادر ثلث اصل را با عدم حاجب از اخوه و
سدس اصل مال را با وجود اخوه و تتمه دیگر خود اخوه مادر را منع می کنند و خود
که درین دو صورت از پدر است قرابةً چنانکه فوت شود شخصی و بگذارد زن و پدر و مادر غیر
ممنوعه زنی اصل عدد که ثلث و ربع داشته باشد دوازده است اخذ می نماید
هر یک احد خود را بموجب نصیب در ثلث نصیب زن ربع نصیب پدر
تتمه و اگر مادر را مانعی باشد از اخوه باز از دوازده تصحیح می یابد بموجب نصیب
مادر سدس نصیب زن ربع نصیب پدر رده و اگر فوت شود زنی و بگذارد پدر
و شوهری اصل عدد که ثلث و نصف داشته باشد شش است بموجب نصیب
نصیب در ثلث نصیب شوهر نصف نصیب پدر تتمه قرابةً و اگر مادر ممنوعه

از اخوة

درین صورت باز از شش تصحیح یابد بموجب نصیب مادر سدس نصیب شوهر نصف نصیب پدر
تتمه قرابةً بحث چهارم اگر بوده باشد میت را با احد زوجین و پدر و مادر یک پسر یا بیشتر
هر یک از پدر و مادر سدس ترکه را اخذ می نماید و احد زوجین نصیب ذی برد
و باقی از پسر است اگر یکی باشد و اگر بیشتر است با یکدیگر بالسویه قسمت می نمایند مثلاً اگر
بگذارد متوفی پدر و مادر و شوهری و یک پسر نصیب شوهر ربع ترکه است و نصیب ابوین
سدسان میانه مخرج ربع و سدس توافق بنصف است نصف احدهما را در دیگری ضرب نمودیم
دوازده شد بموجب نصیب پدر سدس نصیب مادر سدس نصیب شوهر ربع نصیب
پسر تتمه و اگر بگذارد زنی پدر و مادری و پسری فرض آن ثمن است و فرض پدر
و مادر سدسان میانه مخرج سدس و ثمن توافق بنصف است ضرب نمودیم نصف احد
هما را در دیگری بیست و چهار حاصل شد بموجب نصیب پدر سدس نصیب مادر سدس
نصیب زن ثمن نصیب پسر تتمه و اگر بوده باشد متوفی یک دختر و پدر و مادر و احد زوجین
نصیب پدر و مادر سدسان است و نصیب احد زوجین اگر زوجه است ثمن است
و اگر زوج است ربع و نصیب دختر نصف و تتمه دیگر میانه ابوین و دختر اخماساً قسمت
میشود مثلاً متوفی را پدر است و مادر و زنی و دختر اصل عدد که نصف و سدس و ثمن داشته
باشد بیست و چهار است بعد از اخراج نصف و سدسان و ثمن که دوازده و هشت و سه
است یک عدد باقی ماند اخماساً بر پدر و مادر و دختر قسمت میشود ضرب نمودیم مخرج را

در اصل

در اصل فریضه که بیست و چهار است یک صد و بیست حاصل شد بموجب نصیب
پدر سدس نصیب مادر سدس نصیب زن ثمن نصیب دختر نصف امّا بطریق
خواجه طاب ثراه از چهل سهم منقسم میشود بموجب نصیب پدر نصیب مادر
نصیب زن ثمن نصیب دختر بیست و یک و اگر در حال مفروضه مادر را
مانعی باشد از اخوه و اخوات بعد از اخراج سدسان و ثمن و نصف تتمه را ارباعاً
بر پدر و دختر قسمت می نماییم اصل ایشان از بیست و چهار است بعد از اخراج
فرض مادر که چهار است و از پدر که چهار است و فرض زوجه که سه است
و از دختر که دوازده است باقی می ماند یک عدد بر پدر و دختر ارباعاً
منقسم میگردد ضرب نمودیم چهار را در بیست و چهار نود و شش حاصل شد بموجب
نصیب پدر سدس نصیب مادر سدس نصیب زن ثمن نصیب دختر نصف
و اگر بوده باشد متوفی را احد ابوین و زنی و یک دختر فرض زن ثمن است و فرض
احد ابوین سدس و فرض دختر نصف میان مخرج سدس و ثمن توافق بنصف است
ضرب نمودیم نصف احدهما را در دیگری بیست و چهار حاصل شد بعد از اخراج
سدس و ثمن و نصف که چهار و سه و دوازده است باقی ماند پنج عدد و منحصر هم ارباعاً بر پدر و دختر
منقسم سازیم چون ارباعاً منقسم نمیگردد ... در مخرج ربع مکرر کردیم ضرب کردیم
چهار را در بیست و چهار نود و شش حاصل شد بموجب نصیب احد ابوین سدس نصیب

زن ثمن

نصیب زن ثمن نصیب دختر نصف امّا بطریق خواجه از سی و دو سهم منقسم میگردد
بموجب نصیب احد ابوین نصیب دختر نصیب زن و اگر بوده باشد متوفی
را ابوین و دختر و شوهری فرض ابوین هر یک سدس و فرض دختر نصف
و فرض شوهر ربع میانه مخرج ربع و سدس توافق بنصف است ضرب نمودیم
نصف احدهما را در دیگری دوازده حاصل شد بموجب نصیب پدر سدس
نصیب مادر سدس نصیب شوهر ربع نصیب دختر نصف و درین صورت نقص
بر دختر لازم آمد و اگر بوده باشد میت را احد ابوین و شوهر و دختری اصل
عددی که سدس و ربع و نصف داشته باشد دوازده است بعد از اخراج
سدس و ربع که دو و سه و شش است یک عدد باقی ماند ارباعاً بر پدر و
دختر منقسم میگردد ضرب چهار را در اصل فریضه که دوازده است چهل
و هشت حاصل شد بموجب نصیب احد ابوین سدس نصیب شوهر ربع
نصیب دختر نصف امّا بطریق خواجه از سیزده سهم منقسم میگردد بموجب
نصیب احد ابوین نصیب دختر نصیب شوهر و اگر جمع شوند پدر و مادر و احد زوجین
و دو دختر یا بیشتر نصیب ابوین سدسان است لا غیر و احد زوجین
را است نصیب از ذی و باقی بعد ذلک از دختر است بالسویه مثلاً اگر بگذارد
متوفی پدر و مادر و زنی و دو دختر اصل عددی که ثمن و سدس داشته باشد بیست

و چهار است

بعد از اخراج ثمن و سدسان باقی ماند سیزده عدد بر دو دختر صحیحا منقسم نمیگردد
در مخرج نصف بود ضرب کردیم دو را در اصل فریضه که بیست و چهار است
چهل و هشت حاصل شد تقسیم کردیم بر موجب نصیب پدر سدس نصیب مادر
سدس نصیب زن ثمن نصیب دختران میان ایشان نقص بر دختران لازم آید
و اگر بوده باشد متوفی را شوهری و پدر و مادر و دو دختر پس اقل عددی که ربع
و سدس داشته باشد دوازده است بعد از اخراج ربع که سه و دو سدس که چهار است
یک عدد باقی ماند از ربا عاید بر پدر و دختر و سدسان که سه و چهار است پنج
عدد باقی ماند بجهت دختران پنج بر دو منکسر بود ضرب کردیم دو را در اصل
فریضه که دوازده است بیست و چهار حاصل شد بر موجب نصیب پدر
سدس نصیب شوهر ربع نصیب دختران میان ایشان نقص بر دختران لازم آید
و اگر بگذارد متوفی احد ابوین و زنی و دو دختر پس فرض احد ابوین
سدس است و فرض زن ثمن و فرض دختران ثلثان و تتمه بعد ذلک میانه
دختران و احد ابوین رد کرده میشود فرضا اگر متوفی را دو دختر و زنی
و احد ابوین اصل عددی که سدس و ثمن داشته باشد بیست و چهار است
بعد از اخراج سدس و ثمن و ثلثان که چهار و سه و شانزده است باقی ماند یک عدد
چون اجماع سائر احد ابوین و دختران قسمت نمیشود ضرب کردیم پنج را در

بیست

در بیست و چهار یکصد و بیست حاصل شد بر موجب نصیب مادر سدس و نصیب زن
ثمن و نصیب دو دختر میان ایشان بالطریق خواهر اخیر از چهل نهم منقسم میگردد
بر موجب نصیب نصیب و دختر نصیب زن ثمن و اگر بگذارد زنی شوهر
و احد ابوین و دو دختر پس نصیب احد ابوین سدس است و نصیب شوهر ربع
و باقی از دختران و نقص بر ایشان لازم آید فرضا اگر میت را دو دختر
باشد و احد ابوین و شوهری پس اصل فریضه ایشان دوازده است بعد
از اخراج سدس و ربع که دو و سه است باقی ماند هفت عدد و هفت بر دو منکسر شد ضرب
نمودیم دو را در اصل فریضه که دوازده است بیست و چهار حاصل
شد بر موجب نصیب پدر سدس نصیب شوهر ربع نصیب دو دختران
ثلثان و اگر جمع شوند پدر و مادر با احد ابوین و احد زوجین با اولاد ذکور
و اناث چه مقدار که باشند هریک از پدر و مادر سدس ترکه را اخذ
میکند و احد زوجین نصیب ادنی خود را اگر زوجه است ثمن و اگر زوج است
ربع و تتمه از اولاد ذکور و اناث است و ایشان بین یقتسمونه
مذکر دو حصه و مونث یک حصه اگر بعد از اخراج فرض صاحبان فرض اولاد
منقسم گردد فهو المراد و الا باید از طریقی که مذکور شد و قاعده ضابطه
مطلقا خلافی ندارد پس اگر بگذارد متوفی پدر و مادر و زن و یک پسر و یک دختر

نصیب پدر و مادر سدسان است و نصیب زن ثمن و میانه مخرج سدس و ثمن
که شش و هشت است توافق بنصف است نصف احدهما را ضرب نمودیم
در دیگری بیست و چهار حاصل شد و بعد از اخراج سدسان و ثمن که هشت
و سه است سیزده عدد باقی ماند چون اثلاثا بر یک پسر و دختر منقسم نمیگردد
ضرب نمودیم سه را در بیست و چهار هفتاد و دو حاصل شد تقسیم نمودیم
بر موجب نصیب پدر نصیب مادر نصیب زن نصیب پسر دو حصه نصیب
دختر یک حصه و اگر باشد میت را شوهری و پدر و مادری و یک پسر
و یک دختر اقل عددی که ربع و سدس داشته باشد دوازده است بعد
از اخراج ربع و سدسان که سه و چهار است باقی ماند پنج عدد میانه رؤس عدد
اولاد که سه و پنج است و پنج عددی که نصیب ایشان است تباین است ضرب کردیم
سه را در دوازده سی و شش حاصل شد بر موجب نصیب پدر سدس نصیب مادر
سدس نصیب شوهر ربع نصیب پسر دو حصه نصیب دختر یک حصه و اگر بگذارد
متوفی احد زوجین و احد ابوین و چند اولاد ذکور و اناث احد زوجین
نصیب ادنی خود را و احد ابوین سدس ترکه را و تتمه از اولاد است للذکر
مثل حظ الانثیین مثلا اگر فوت شود زنی و بگذارد احد ابوین و شوهری و یک پسر و سه
دختر نصیب شوهر ربع است و از احد ابوین سدس بیابد مخرج سدس و ربع توافق بنصف است

حرزنون

ضرب نمودیم نصف احدهما را در دیگری دوازده حاصل شد بعد از اخراج ربع
و سدس هفت عدد باقی ماند میانه هفت و عدد رؤس ایشان تباین است ضرب کردیم
پنج را در اصل فریضه که دوازده است شصت حاصل شد بر موجب نصیب
احد ابوین سدس نصیب شوهر ربع نصیب سه دختر نصیب یک پسر و اگر بگذارد
میت را زن و احد ابوین و یک پسر و سه دختر اقل عددی که ثمن و سدس داشته
بیست و چهار است بعد از اخراج سدس و ثمن که چهار و سه است هفده باقی ماند
چون عدد رؤس اولاد پنج است و نصیب ایشان هفده باقی و میان
هفده و پنج تباین است ضرب نمودیم پنج را در اصل فریضه که بیست و چهار است
یکصد و بیست حاصل شد بر موجب نصیب احد ابوین سدس نصیب زن ثمن
نصیب یک پسر نصیب سه دختر بحث پنجم اگر جمع شود با زوج یا زوجه اولاد
ذکور و اناث و ذکور اخذ مینماید هر یک از زوج یا زوجه نصیب ادنی
خود را از ترکه زوج است ربع و اگر زوجه است ثمن و تتمه بعد ذلک از اولاد
است علی السویه اگر مذکر است و اگر مونث اگر یکی باشد نصف ترکه از وی فرضا
و تتمه رد اگر دو باشند بیشتر ثلثان ترکه را فرضا میبرند و تتمه را رد نیز
بدین طریق نمودن اگرچه عدد اکثر شود اما فایده اش بسیار است چنانکه بر متامل
مخفی نیست و اگر جمع شوند مذکر و مونث بعد از اخراج ثمن اگر زوجه است و ربع اگر زوج است

وتمه را داو لا و للذکر حظ الانثیین تقسیم نمایند پس اگر تمه منقسم شود بر ایشان ترکه ثبت
المطلوب و الا بدان طریقی که مکرر ذکر شده عمل باید نمود مثلا اگر یکی از زوج متوفی زن
و چهار پسر اصل فریضه هشت است بعد از اخراج ثمن هفت عدد باقی ماند
هفت بر چهار منکسر ضرب نمودیم چهار را بواسطه تباین در اصل فریضه که هشت
است سی و دو سهم حاصل شد بموجب نصیب زن ثمن نصیب پسران
بالسویه و اگر یکی از زوجات شوهری و چهار پسر اصل فریضه ایشان چهار است
و بعد از اخراج ربع سه عدد باقی ماند از باقی بر چهار منقسم نمیگردد ضرب کردیم
عدد رؤس ایشان را در اصل فریضه ایشان که چهار است شانزده حاصل شد
بموجب نصیب شوهر ربع نصیب پسر بالسویه و اگر یکی از زنی و یک دختر اقل عدد دیگر
نصف و ثمن داشته باشد هشت است نصیب زن ثمن نصیب دختر نصف و اگر
بوده باشد زنی و دو دختر باشتراک اقل عدد دیگر ثمن و ثلثان داشته باشد
بیست و چهار است بعد از اخراج ثمن و ثلثان بر دو دختر منقسم نمیگردد بالسویه
و منکسر در مخرج نصف میشد ضرب نمودیم دو را در بیست و چهار چهل و هشت حاصل شد
بموجب نصیب زن ثمن نصیب دو دختر ثلثان فرضا و ردا باقی
اخر از شانزده صحیح است و اگر یکی از زوج دو دختر باشد و شوهری نصیب او
ربع است و از دو دختر ثلثان اقل عدد دیگر ربع و ثلثان داشته باشد دوازده است

بعد از اخراج ربع که سه است و ثلثان که هشت است یک عدد باقی ماند
چون فریضه منکسر در مخرج نصف میشد ضرب نمودیم دو را در دوازده
بیست و چهار حاصل شد بموجب نصیب شوهر ربع نصیب دو دختر ثلثان
اما بطریق حواجه از هشت سهم منقسم میشود و اگر یکی از زوجات زن و یک دختر
و یک پسر بعد از اخراج ثمن زوجه هفت عدد باقی میماند چون اثلاثا بر یک پسر و دو دختر
منقسم نمیگردد ضرب نمودیم سه را در هشت بیست و چهار حاصل شد بموجب
نصیب زن و نصیب پسر نصف دختر و اگر بوده باشد زوجات را شوهری و دو دختر
و یک پسر اقل عدد دیگر ربع داشته باشد چهار است تقسیم میشود فهم ازو چه
نصیب شوهر ربع نصیب پسر نصیب دختران اقل عباد الله حیدر ساده علیه
توارث هر طبقه را چون مجملا معروض داشت و مثالی بر آن نقل نمود و لیکن
قواعد این نوع بحث را مهمات نموده یا پانصد و پنجاه جدول بر آن ترتیب داده
و چون فرض ورثه متوفی از اولاد غیر متناهی بوده اقل عدد دیگر احتیاج بر
ترجیح بلا مرجح لازم می آمد پس با چهار بعد و تمام که آن شش است اکتفا نموده در چند
صفحه جداول مذکوره پنج خانه در عرض و شش خانه در طول نقش نمود و در هر خانه
از آن فرض میشود ورثه متوفی کرده اسامی و عدد رؤس ایشان را بسیاهی در آن خانه
و مخرج اصل فریضه ایشان را کما فرضه الله و علمای اثنا عشریه بدان عمل کرده

بوده

بوده اگر صحیحا بر ورثه منقسم میگردید آن عدد را بسرخی در ابتدای آن خانه بر فوق
ورثه نقش نموده حصه هر یک از ایشان را بسرخی در تحت اسامی ایشان نوشت
و الا که اصل فریضه بر ایشان منقسم میگردید اصل فریضه را بر فوق ورثه بسیاهی
نقش نموده بعد زیرا که در وی منکسر گردیده بود در تحت ورثه در آن خانه بسیاهی
نقش نموده بعد در اصل فریضه ضرب کرده خط محو بر فوق اصل فریضه و مخرج
کشیده حاصل ضرب را بسرخی در ابتدای خانه نوشت و حصه هر یک از ورثه
را در تحت اسامی ایشان بسرخی نوشت اگر صحیحا منقسم میگردید و الا که منقسم نمیگردید
بواسطه رد در رباعی یا جای مبهم منکسر میگردید حاصل ضرب دوم را نیز بسیاهی بر بالای
اصل فریضه نقش نموده آن مخرج کسر ثانی را که در وی منکسر گردیده بود بسرخی در تحت
خانه بعد از مخرج کسر اول که بسیاهی نوشته بود نوشت و خط محو بر فوق هر دو کشیده
حاصل ضرب را در ابتدای خانه بسرخی نوشته بود و منتهای فریضه همان است
بعد از آن حصه هر یک از ورثه را از منتهای فریضه فرضا و قرابة ردا و تعصیبا
جمعا و فردا نوشت و بعضی از قواعد حواجه را در مسایل در درجه ول علیحده در جنب
جداول مذکوره مکرر واقع شده بود و بعضی از مکررات را از هشت سبعه و هفت و
شش جدول بمفردات اکتفا نموده در دوازده صفحه نقش کرد و لطایف تقویم برای
صفحه جدول شرح آن صفحه را نوشت والله اعلم بحقایق الامور والله رحیم

جداول پدر با اولاد ذکور و اناث تقسیم چنین است و اگر بجای پدر مادر باشد خلاف نه ازرد		جداول پدر با اولاد اناث تقسیم بطریق خواجه است و اگر بجای پدر مادر باشد	جداول پدر و مادر با اولاد ذکور تقسیم این چنین است	جداول پدر و مادر با اولاد اناث تقسیم چنین است
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

جداول پدر با اولاد ذکور و اناث بتقسیم چنین است
و مطلقا غلطی ندارد و اگر بجای پدر فرض مادر شود
در این جمع اول مطلقا خلاف نیست و حجب مادر ردیع
والله اعلم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

جداول پدر مادر با اولاد ذکور و اناث حجب در
مطلقا دخلی نیست

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

جداول پدر با دختر و شوهر مطلقا خلافی ندارد بجای پدر اگر مادر فرض شود بتقسیم این چنین است و مطلقا خلافی ندارد	[illegible]	جداول پدر با اولاد ذکور و اناث با شوهر اگر مادر فرض شود بتقسیم این چنین است خلافی ندارد والله اعلم بالصواب

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

تتمه جداول پدر با اولاد ذکور و اناث با شوهر اگر فرضاً مادر باشد بجای پدر بتقسیم این چنین است و مطلقا اختلاف ندارد والله اعلم	جداول پدر مادر با اولاد ذکور و اناث با شوهر بتقسیم این چنین است و خلافی ندارد والله اعلم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

همه جداول پدر با مادر با اولاد ذکور و اناث بتقسیم این چنین است و مطلقا خلافی ندارد والله اعلم			جداول پدر با اولاد ذکور و اناث و یک زن و درین جداول اگر بجای پدر فرض درشود بتقسیم این چنین است و اختلافی ندارد	
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

جداول پدر با اولاد [illegible]	اگر بجای پدر [illegible]	جداول پدر با اولاد ذکور و اناث بتقسیم چنین است اگر بجای پدر مادر فرض شود بتقسیم چنین است و اگر زن بیشتر از یکی باشد باز استخراج میشود و در فایده ذکر شده		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

همه جداول هر یک از ابوین با اولاد ذکور و اناث با یک زن اختلافی ندارد والله اعلم		جداول پدر با اولاد ذکور و اناث و یک زن بتقسیم این چنین است و مطلقا خلافی ندارد والله اعلم		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

همه جداول هر یک از ابوین با اولاد ذکور و اناث و یک زن در تقسیم مطلقا خلافی ندارد والله اعلم		جداول اولاد ذکور و اناث جمعا و فرداً با شوهر بتقسیم چنین است بقاعده فقهاء رضوان الله علیهم و اختلافی مطلقا ندارد		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

تتمه جداول اولاد ذکور و اناث
با شوهر مطلقا احتیاج نه دارد
والله اعلم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

جداول اولاد ذکور و اناث
با یک زن لتقسیم بطریق قهقرا شده
است و احتیاج نه دارد والله اعلم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

تتمه جداول اولاد ذکور و اناث
با یک زن احتیاج نه دارد و در تقسیم
والله اعلم

جداول فرادات است
اگرچه در بعضی جهت احتیاج نقل
کرده اول نبود در بسط نوع عارض
نقل کرده شده تماما لابه

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
		[illegible]	[illegible]	[illegible]

فایده بر رای اولوالالباب مخفی نماند که اگر این جداول مذکوره بان قاعده که ذکر رادو مونث تقدیر سیکم هچده اولاد اناث فرض شده با احدار واج چرا که فرض شش پسر و شش دختر نموده ایم و جداول مذکوره حالت انحصار جمیع افراد این طبقه را بر آن عدد که انحصار و التزام شده است و در تقسیم آن مطلقا غلطی و سهوی نشده و اگر فرضا شخصی فوت شود و یکدار دهفت پسر وچهار دختر با احدار واج تقسیم ترکه او از جدول شش پسر و شش دختر احتیاج میشود یا یک دختر یکدار و نه دختر و چهار پسر و زنی از جدول شش پسر و پنج دختر تقسیم ترکه وی احتیاج میشود یا آنکه متوفی را هشت پسر و دو دختر باشد با احدار واج تقسیم ترکه وی از جدول شش پسر و شش دختر میشود بدین طریق است تقسیم اولاد آنچه از هجده کم باشد و چون این کمینه در جدول فرض یک زن نموده ام اگر فرضا میت را دو زن یا بیشتر در جدول لحاظ باید نمود اگر آنچه نصیب یک زن است بر ایشان منقسم گردد فهو المطلوب و الا نسبت باید داد آن عدد نصیب را و به آن نسبت عمل باید نمود چه اگر نسبت توافق است جزء وفق عدد رؤس زوجات را در مبلغ فریضه ضرب باید نمود و اگر تباین است تمام عدد رؤس را و هم چنین است آنچه حاصل شود عدد صحیح است و لعذا ران همه در شهر ضرب فی العدد در آنچه مثلا اگر ده شش پسر و پنج دختر و یک زن تقسیم ترکه ایشان از یکصد و سی و شش سهم شده

ولیعب زن هشتصد است اگر بیست را به زن باشد میانه هشتصد و سه عدد
روس زوجیت باین است ضرب کردیم سه را در یکصد و سی و شش چهار
صد هشت حاصل شد نصیب زنان پنجاه و یک سهم است و برین
قیاس باید نمود اگرچه زنان بسیار باشند و در جد اول آبا و اولادها
ازواج قاعده همچنین است و باید که تفکری و تاملی میتوان استخراج نمود
بحث ششم در ذکر میراث اولاد اولاد چون متوفی را اولاد نباشد اولاد
اولاد قایم مقام اولادند و در تقسیم ترکه متوفی با پدر و مادر میت که حالا نیست
میان اولاد جد و جده بوده باشد خلافست درین مسئله مرابن بابویه رحمة الله را
که میفرماید وقتی اولاد اولاد میراث میبرند که پدر و مادر که حالا جد و جده
ایشانند نباشند چرا که پدر و مادر با پدران این اولاد در مرتبه اولند
اگرچه پدر اولاد بر طرف شدند اما ایشان موجودند و چون ایشان
موجودند و در مرتبه اولند پس ترکه از ایشان است به سطریق که مادر ثلث
ترکه را میبرد و تتمه از پدر است و این قول نزد اکثر فقها رضوان الله علیهم مرجوح گشت
و مذهب صحیح چنین شده که اولاد اولاد بمنزله مادر و پدر خود نه بمعنی که پدر و مادر
که حالا جد و جده اند سدسان ترکه را اخذ میکنند و تتمه از اولاد است بطریقی که
مکرر ذکر کرده شد رداً و فرضاً به اینکه منع میکنند اولاد اولاد را ولد صلبی است

یت لاغیر خواه مذکر باشند خواه مونث که اولاد اولاد با وجود ولد صلبی
میراث نمیبرند چون احدی از اولاد صلبی نباشد میراث از اولاد اولاد است
و منع مینمایند اولاد اولاد آن کسانی را که پدر و مادر ایشان منع میکرد
از اجداد و اخوات و غیرهم و میراث میبرند با اولاد اولاد زوج
و زوجه نصیب ادنی خود را و منع مینماید اقرب اولاد ابعد اولاد را
و میراث نمیبرد ابعد اولاد با اقرب اولاد بحث هشتم در چگونگی قسمت
و میانه ایشان خلاف است و درین باب اکثر علمای امامیه و اتباع
مشهور است که هر یک ازین اولاد نصیب شخصی را میبرد که بسبب او متقرب
بوی است چنانکه پسر دختر با دختر پسر و دختر با پسر ثلث ترکه را میبرد
و تتمه از دختر پسر است و اگر بوده باشد متوفی را پسر دختری لاغیر نصف
ترکه از پسر دختر است فرضاً و نصف دیگر رداً چنانکه مادر وی میبرد و اگر بوده
باشد با پسر دختر پدر و مادر میت پسر دختر مثل مادر خود است در اخذ نصف
که آن نصف ترکه است فرضاً و پدر و مادر سدسان ترکه را میبرند فرضاً
و تتمه را رداً اخماساً میشود میانه پدر و مادر و پسر دختر هم چنین نصیب
خود را اخذ میکند اگر دختر پسر باشد و اگر بگذارد متوفی دختر پسر لاغیر تمامی ترکه
از دختر پسر است و اگر بوده باشد متوفی را دختر پسر و پدر و مادر هر یک از پدر

سدس ترکه را اخذ میکند و تتمه از دختر پسر است و اگر جمع شوند اولاد پسر و اولاد
دختر پسر دو حصه میبرند و قسمت مینمایند للذکر مثل حظ الانثیین و اولاد دختر نصیب میبرند
و ایشان نیز در میان خود پسر را دو حصه و دختر را یک حصه قسمت مینمایند
و بعضی از علماء میفرمایند که اولاد دختر مساویند مذکر و مونث در قسمت
مینهم و این قول نزد بعضی ضعیف است و اگر فوت شود شخصی و بگذارد اولاد
یک دختر و پدر و مادر لاغیر اولاد یک دختر چه مقدار که باشند نصف ترکه را
میبرند و پدر و مادر سدسان ترکه را و تتمه دیگر میانه پدر و مادر و اولاد دختر رداً
خماسی میشود و اگر بگذارد شخصی اولاد دو دختر با پسر و پدر و مادر اولاد دختر
ثلثان ترکه را اخذ مینمایند و پدر و مادر سدسان را و بعد ذلک اخذ میکنند
اولاد هر دختر نصیب مادر خود را للذکر مثل حظ الانثیین میانه خود قسمت مینمایند بنا
به قولی بحث هشتم مخصوص میشود ولد اکبر ذکور اولاد میت را بطریق حبوه
از ترکه پدر چنانچه ب... پدر و خاتم و شمشیر و مصحف وی به سه شرط اول اگر
ولد اکبر سفیه نباشد دوم آنکه فاسد الاعتقاد نباشد و درین اعتقاد شدن
سنی بودن داخل است چه اگر ولد اکبر سنی باشد نمیدهند سوم آنکه میت سوای
این چیزها ترکه دیگر داشته باشد چه اگر سوای این مذکورات دیگر ترکه
نداشته باشد مخصوص اکبر اولاد میت و تمام وارثان بطریق میراث شریکند

در صورتیکه سوای این مذکورات ترکه دیگر داشته باشد تعداد ادای دیون
میت این چهار چیز مخصوص ولد اکبر است و بر ولد اکبر قضای آنچه بر ذمت پدر
باشد از نماز و روزه خواه پدر بعذر فوت کرده باشد و خواه بغیر عذر
و لیکن در غیر عذر خلاف است میانه علماء و واجب است بر ولد اکبر و صی قضای
نماز و روزه که پدر را ممکن بوده باشد که قضا کند و نکرده باشد چه درین صورت
بر اکبر اولاد ذکور واجب است که اگر ممکن بوده باشد پدر را قضای آن بر ولد
اکبر ذکور واجب نیست که اگر آنچه در حیات پدر نداشته باشد آنچه بگیرد و فقر
باشد یا نماز روزه بر ذمت ولد اکبر ذکور است و جایز نیست نزد بعضی اکبر ذکور
را که باجاره بگیرد شخصی را بواسطه این نماز و روزه با قدرت داشتن چون ممکن
اگر عاجز باشد بنا بر قول ظاهری میتواند باجاره گرفت و اگر پدر را ولد اکبر نباشد
شیخ مفید رحمه الله میفرمایند که قضا کردن نماز و روزه بر ذمت اکبر اولاد
ذکور وی واجب است خواه پسر زاده باشد و خواه دختر زاده و اگر پسر اکبر
نداشته باشد و اکبر داشته باشد چهار چیز مخصوص دختر اکبر نیست و ارث اکبر
ذکور است اگرچه از دختر کوچکتر باشد پس اگر میت چند اکبر داشته باشد
درین دو قول است بعضی میفرمایند که این مخصوصه چهار چیز را بر همه قسمت می باید نمود
و بعضی میفرمایند که این ها را بفروشند و قیمت از ارث ایشان قسمت کنند و هم چنین

وهمچنین مار زوره را نیز نزد بعضی بهره قسمت می باید نمود آنچه مشهور است
میانه فقها است که این چهار چیز مخصوص حبوه است لا غیر و در دادن علاقه
شمشیر و زینت شمشیر و جای مصحف خلاف است و همچنین اشکال است در
دادن که آیا داخل حبوه است یا نه اگر چهار چیز متعدد باشد ابن ادریس رحمه الله
میفرماید که آنچه را میت عادت پوشیدن کرده باشد از او باشد و علامه
میفرماید که یکی از متعدد تر او باشد سوای آنچه را وارث اختیار کند اما ثیاب بعضی
از فقها گفته اند جمیع را باید داد چرا که در حدیث ثیاب واقع شده است و مقرر است
نزد بعضی نحویین که جمع محلی بالف و لام افاده عموم میکند بحث هشتم این چهار چیز را
بعضی میفرمایند که بولد اکبر حساب می باید کرد از آنچه بنصیب میرسد از ترکه و اول
تخصیص او واجب میدانند است خلاف سید مرتضی رحمه الله که در این مسئله میفرماید
که واجب است باکبر ذکور دادن اما حساب کنند با وی قیمت آنها را و شیخ
تقی حلبی میفرماید که این تخصیص مستحب است نه واجب و نه با ولد اکبر حساب کنند
والله اعلم بحث دهم میراث پدر جد و جده است خواه از جانب پدر
وخواه از مادر با اولاد و همچنین با اولاد اولاد و نه با پدر یا مادر اولاد بلکه نیست
پدر یا مادر میت را که طعمه بدهند پدران خود را در سدس اصل المال بشرط آنکه زیاده
نصیب خود که آن سدس است ببرد چه اگر سدس نبرد نیست دادن طعمه پدر

پدر و مادر چنانکه شخصی فوت شود و بگذارد پدر و مادر و جد
وجده از جانب پدر وجد وجده از جانب مادر در این صورت هم پدر را است و هم
مادر را که اجداد خود را طعمه بدهند به این طریق که چون مادر را در این صورت
مفروضه ثلث ترکه رسید نصف آن ثلث را به پدر و مادر خود و اگر فرضا
پدر یک جده بوده باشد و مادر را یک جد باشد سدس اصل المال مخصوص این جهت
تماما و اگر احد ابوین زیاده از سدس نبرد یا آنکه سدس ببرد نیست دیگر را
طعمه دادن بجد وجده چنانکه فوت شود شخصی از سر پدر و مادر وجد وجده از جانب
پدر وجد وجده از جانب مادر و دو برادر در این صورت چون برادر آن میت
مادر را حجب مینماید از نصیب اعلی اصل فریضه شش است سدس آن از مادر میت
و تتمه دیگر از پدر میت پس پدر را نیست که سدس اصل المال میت را بجد و
جده خود دادن نه مادر را و اگر بوده باشد با ابوین و اجداد میت شوهری
لا غیر در این صورت مادر را نیست دادن بجد وجده خود اصلا از او
است از طعمه اجداد از طرف پدر چرا که در این صورت اصل در فریضه شش است
نصف آن از شوهر است و ثلث آن از مادر و بعد از اخراج ثلث و نصف تتمه
که یکی است از پدر است و زیاده از سدس مادر اخذ نموده بحث یازدهم این طعمه
جد وجده مستحب است خواه از مادر باشد و خواه از طرف پدر بحث دوازدهم
آنکه طعمه میت جد وجده از جانب پدر را اگر آنکه مادر زنده باشد پس هر گاه پدر زنده

بشرط

میراث از اولاد ایشان است و بدیشان لازم نیست که طعمه بدهند فصل
فصل هشتم در ذکر میراث اخوات و اجداد و در این دوازده بحث است
بحث اول اگر برادر از جانب پدر و مادر یکی است تمام مال از وی است
و اگر دو باشند یا بیشتر همه مساوی اند در قسمت و عدد رؤس ایشان اصل مال است
اگر برادر پنج است پنج حصه میشود و اگر شش است شش حصه به این طریق و اگر خواهر از
جانب پدر و مادر یکی است نصف مال را فرضا میبرد و نصف دیگر را ردا و اگر
از یک بیشتر است ثلثان مال از ایشان فرضا و ثلث دیگر ردا مثلا اگر
که بوده باشد متوفی را چهار خواهر از جانب پدر و مادر اصل فریضه ایشان سه است
ثلثان فریضه دو است میانه نصیب ایشان و عدد رؤس ایشان تداخل است
اکتفا کردیم باکثر آن که عدد رؤس است ضرب کردیم او را در اصل فریضه که سه است
دوازده حاصل شد به موجب چهار خواهر ثلثان فرضا و ثلث ردا با یکدیگر
یکدیگر تقسیم نمودند به این طریق تقسیم نمودن فایده اش مثل مسائل ظاهر است چنانکه
در باب اولاد ذکر شد اما طریق اخصر از چهار سهم صحیح است و اگر بوده باشد
برادر و خواهر از جانب پدر و مادر برادر دو حصه میبرد و خواهر یک حصه و اگر بوده باشد
را برادر و خواهر از جانب پدر و مادر باشد برادر از جانب پدر قایم مقام
ایشان است قسمت به این نوع است که ذکر کرده شد و اگر جمع شوند برادر

دوام

و خواهر از جانب پدر و مادر با پدر برادر دو حصه است و خواهر یک حصه و میراث
پسر برادر و خواهر از جانب پدر با دایم که برادر و خواهر از جانب پدر و مادر
موجود است چرا که ایشان دو سبب دارند و خواهر و برادر از جانب پدر
یک سبب و دو سبب اولی است از یک سبب بحث دوم اگر میت
را برادر از جانب مادر یکی است سدس مال از وی است فرضا و تتمه دیگر
ردا و این چنین است بحث اگر خواهر از جانب مادر باشد و اگر جمع شوند
دو برادر یا بیشتر و دو خواهر یا بیشتر برادر و خواهر ثلث مال از ایشان است
و ثلث دیگر ردا و مساویند در قسمت مذکر و مؤنث مثلا هر گاه بوده
باشد متوفی را سه برادر و خواهر از جانب در اصل فریضه ایشان سه است
ثلث آن که یکی است بر پنج منکسر ضرب کردیم پانزده شد به موجب قسمت نموده
شد برادر فرضا و ردا خواهر فرضا و ردا و برادر فرضا و ردا خواهر فرضا و
ردا برادر فرضا و ردا اما طریق اخصر از پنج سهم صحیح است و همچنین است تقسیم میانه
ایشان و مطلقا محتاج بجدول نیست بحث سیوم اگر جمع شوند برادران و خواهران
متوفی جمعی از جانب پدر و مادر و جمعی از جانب مادر و جمعی از جانب پدر آنکه
از جانب مادر است اگر یکی است سدس را میبرد خواه مذکر باشد و خواه
مؤنث و باقی از متوفی این است خواه مذکر باشد و خواه مؤنث و خواه

مذکر

و مونث و چون مذکر و مونث باشند مذکر دو حصه برد و مونث یک حصه برد
و آن همه را قسمت مینمایند و اگر متقرب بابوین مونث تنها یکی است نصف فریضه
از وی است فرضاً و زیاده از سهم متقرب بام رداً و اگر مونث متقرب بابوین دو است
یا بیشتر ثلثان فریضه از ایشان است فرضاً و زیادتی از سهم متقرب بام رداً
و اگر متقرب بام دو است یا بیشتر ثلث ترکه از ایشان است بالسویه خواه
مذکر باشند خواه مونث خواه مذکر و مونث و تتمه دیگر از متقرب بابوین
بالطریق که گذشت و ساقط است از میراث متقرب بپدر با وجود متقرب بپدر و
مادر درین دو صورت ایشان را در ترکه هیچ حقی نیست و اگر جمع شوند اخوات متفرقه
با احد زوجین احد بگیرند واحد زوجین نصیب اعلی خود را و متقرب بام در سدس را
اگر یکی است و ثلث را اگر بیشتر است و باقی از متقرب بابوین است للذکر مثل حظ
الانثیین و ساقط است متقرب بپدر لیکن چون متقرب بابوین نباشد قائم مقام
ایشان است متقرب بپدر فصل دوم در میراث بردن اخوه از جانب پدر با
اخوه از جانب پدر و مادر و اخوه از جانب پدر و مادری بر دو نوع است اول اخوه
از جانب پدر و مادر اگر مذکر و مونث باشند یا مذکر همه تعدد را اخذ نصیب اخوه
از جانب مادر از ایشان است و تقسیم میانه خود للذکر مثل حظ الانثیین می نمایند نوع
دوم اخوه از جانب پدر و مادر اگر مونث باشد چهار صورت دارد و غیر ازین

بچهار

و غیر ازین چهار صورت نیست اول کلاله از جانب یک شخص باشد و یک خواهر
از جانب پدر و مادر دوم آنکه میت را کلاله از جانب مادر یک شخص باشد و دو
خواهر از جانب پدر و مادر سیوم آنکه میت را کلاله از جانب دو شخص باشد
یا بیشتر و یک خواهر از جانب پدر و مادر چهارم آنکه میت را کلاله از جانب مادر
دو شخص باشد یا بیشتر و دو خواهر یا بیشتر از جانب پدر و مادر و چون شوهر
با هر یک ازین چهار صورت فرض شود هشت صورت بهم میرسد
و بجهة توضیح دوازده خانه جدول کشیده و طریق فرض هر یک را
در تحت اسامی ایشان نوشته و بدین قیاس باید نمود و ازین چهار صورت
بیرون نیست مطلقا محتاج بدیگر جدول نیست و این کمینه درین فرض دو
دو شخص نموده ام و طریق دانستن این جدول مثل جدول اولاد است
والله اعلم بحقائق الامور بعض برخواهران از جانب پدر و مادر لازم آمده
لازم آمده است

۶ یک کلاله سدس یک خواهر پدر و مادر نصف فرضاً و رداً	۱۲ یک کلاله از جانب مادر سدس دو خواهر پدر و مادر ثلثان فرضاً و رداً	۶ دو کلاله مادر ثلث یک خواهر پدر و مادر نصف فرضاً و رداً	۶ دو کلاله مادر ثلث دو خواهر از جانب پدر و مادر ثلثان
۶ یک کلاله مادر سدس شوهر نصف یک خواهر پدر و مادر نصف	۶ یک کلاله مادر سدس شوهر نصف دو خواهر پدر و مادر ثلثان	۶ دو کلاله مادر ثلث شوهر نصف یک خواهر پدر و مادر نصف	۶ ۱۲ دو کلاله مادر ثلث شوهر نصف دو خواهر پدر و مادر ثلثان
۱۲ یک کلاله مادر سدس زن ربع یک خواهر پدر و مادر نصف فرضاً و رداً	۱۲ ۲۴ یک کلاله مادر سدس زن ربع دو خواهر پدر و مادر ثلثان	۱۲ دو کلاله مادر ثلث زن ربع یک خواهر پدر و مادر نصف	۲۴ دو کلاله مادر ثلث زن ربع دو خواهر پدر و مادر ثلثان

فائده بدانکه هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد زنی و یک خواهر از جانب پدر
و مادر یا بیشتر طریق استخراج تقسیم ترکه او از جدول اولاد اناث با شوهر
میشود و قاعده آنچنان است فرضاً و رداً و اگر بگذارد متوفی زنی و چند خواهر
و برادر از جانب پدر و مادر استخراج مسئله ایشان از جدول اولاد ذکور
و اناث است با شوهر مطلقا محتاج ترتیب جدول دیگر و قاعده علیحده نیست بلکه
این در باب میراث اخوه و اخوات جدول علیحده ترتیب نمود که مبادا خواننده را عارض

و از آنها باشد بحث چهارم اگر نباشد کلاله از جانب ابوین و جمع شوند کلاله
از جانب پدر با کلاله از جانب مادر کلاله از جانب پدر قایم مقام کلاله
کلاله از جانب پدر و مادر است در تقسیم ترکه پس اگر بعد از قسمت میانه
ایشان چیزی از فریضه حاصل نباشد مطلقا بحثی نیست چنانکه
بگذارد متوفی دو خواهر از جانب مادر و دو خواهر از جانب پدر
نصیب خواهران از جانب مادر ثلث ترکه و نصیب خواهران
از جانب پدر ثلثان و ازینش مصحح است برین موجب نصیب کلاله ام
ثلث و نصیب کلاله اب ثلثان و الا اگر زیاده آید عددی چنانکه
فوت شود شخصی و بگذارد یک کلاله از جانب مادر و یک خواهر از
جانب پدر یا یک کلاله از جانب مادر و دو خواهر از جانب پدر درین صورت
فقها رضوان الله علیهم را دو قول است بعضی میفرمایند که آن زیادتی
بعد از تقسیم از کلاله پدر است بواسطه آنکه نقصی بر ایشان لازم می آید از داخل
شدن زوجه و زوج با ایشان و مستند شده اند بدین حدیث حضرت امام

حضرت امام محمد باقر علیه السلام الحدیث روی عن ابی جعفر علیه السلام
فی ابن اخت للاب و بعضی این حدیث عمل نموده اند چرا که در طریق
این حدیث علی ابن فضال است و این حدیث را ضعیف میدانند
اگرچه علی ابن فضال فطحی است و معتبر میدانند که آن زیادتی را بر خواهر از جانب مادر
و خواهر از جانب پدر رد میباید نمود بقدر حصه هر یک بحث پنجم اگر جد تنها است
تمام مال از وی است خواه منتسب باب باشد میت را و خواه
منتسب بام و جده نیز این حکم دارد و خواه از جانب مادر باشد و خواه
از جانب پدر و اگر جمع شوند جد و جده از جانب پدر مال را للذکر مثل
حظ الانثیین میانه خود تقسیم مینمایند و اگر جمع شوند چهار جد و جده از طرف
مادر دو و از طرف پدر و نصیب جد و جده از جانب مادر ثلث است و ایشان
بالسویه میانه خود حصه میکنند و نصیب جد و جده از جانب پدر ثلثان است
و ایشان للذکر مثل حظ الانثیین میانه خود تقسیم مینمایند و اگر منتسب
از جانب پدر یکی است از جد و منتسب از جانب مادر یکی ثلثان از
منتسب بجانب پدر است و ثلث از منتسب بمادر خواه مذکر باشند
و خواه مونث و بعضی معتبر میدانند که اگر منتسب از جانب مادر در صورت
خواه مذکر باشد و خواه مونث سدس میبرد و تتمه از منتسب از جانب

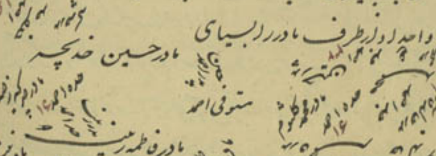
پدر است

پدر است اما مشهور قول اول است و بدان عمل نموده اند و اگر فرضا
جد از طرف پدر یکی باشد میت را و از طرف مادر بسیار باشد باز
ثلثان از جد پدر است و ثلث از جد مادر چه مقدار که باشند و اگر از جانب
پدر بسیار باشند و از جانب مادر یکی که ثلثان از اجداد جانب پدر است
و ثلث از جد مادر بحث ششم هرگاه جمع شوند با اجداد احد زوجین احد زوجین
نصیب اعلی خود را و جد و جده از جانب مادر ثلث ترکه
را و تتمه از جد و جده از جانب پدر است مثل للذکر حظ الانثیین
و نقص بر ایشان لازم می آید مثلا هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد زن
و جد و جده از جانب مادر و جد و جده از جانب پدر اصل عدد که
ثلث و ربع داشته باشد دوازده است و بعد از اخراج ربع و ثلث
که نصیب زن و اجداد از طرف مادر است که آن سه و چهار است
باقی ماند پنج عدد و لکن پنج عدد بجهت اجداد چون بر ایشان اثلاثا منقسم
نمیگردید ضرب کردیم سه را در اصل فریضه که دوازده سی و شش حاصل
شد قسمت نمودیم بموجب نصیب زن ربع نصیب اجداد مادر ثلث نصیب اجداد
پدر تتمه للذکر حظ الانثیین و اگر متوفی را شوهری باشد و جد و جده از جانب مادر
و جد و جده از جانب پدر اصل عدد که نصف و ثلث داشته باشد شش است

نصف فریضه

نصف فریضه را که سه است بشوهر دادیم و ثلث از آن که دو است
باجداد از طرف مادر دادیم باقی ماند یک عدد و چون اثلاثا بر جد و جده
منقسم نمیگردید ضرب نمودیم سه را در اصل فریضه که شش است هجده
حاصل شد منقسم گردید بموجب نصیب شوهر نصف نصیب اجداد
مادر ثلث نصیب اجداد پدر تتمه و اگر بوده باشد متوفی را جد و جده
از جانب پدر پدر و جد و جده از جانب مادر پدر و جد و جده از جانب
پدر مادر و جد و جده از جانب مادر مادر که میت را جد بوده باشد چهار از جانب
مادر و چهار از جانب پدر اصل فریضه ثلث از چهار جد از جانب مادر
میت را و ایشان با یکدیگر بالسویه تقسیم مینمایند و ثلثان فریضه از چهار جد
از طرف پدر است دو ثلث آن ثلثان از جد و جده از جانب پدر
پدر میت است و ایشان میانه خود للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم میکنند
و یک ثلث دیگر آن ثلثان از جد و جده از جانب مادر پدر میت است
و ایشان اثلاثا با یکدیگر تقسیم مینمایند در این صورت اصل فریضه ایشان
آنست که ثلث آن یکی است دادیم باجداد از جانب مادر چون
عدد رؤس ایشان چهار است و بر ایشان ارباعا منقسم نمیگردید ضرب نمودیم
چهار را در اصل فریضه که سه است دوازده حاصل شد ثلث این دوازده

دوازده را که چهار است دادیم بچهار جد از جانب مادر اربعا بر ایشان
منقسم گردید باقی ماند هشت عدد دیگر چون ثلث مدار در فریضه بکسر در
مخرج ثلث که سه است گردید ضرب نمودیم سه را در دوازده سی و شش حاصل شد
ثلث سی و شش را که دوازده است دادیم باجداد از جانب مادر میت اربعا
بر ایشان منقسم گردید هر یک را سه سهم ثلثان سی و شش که بیست و چهار است
باقی ماند که به اجداد از جانب پدر ثلث از آن که هشت است دادیم بجد و جده
از جانب مادر پدر میت بایشان اثلاثا منقسم نمیشود ضرب کردیم سه را در سی
و شش یک صد و هشت عدد حاصل شد تقسیم نمودیم بر یک را آنچه نصیب
وی بود بدین طریق و اجداد از طرف پدر را بشرحی در تحت ایشان نوشتیم
و اجداد از طرف مادر را بسیاری



و اگر داخل شود زوج یا زوجه با ثمانیه اجداد هر یک از زوجین نصیب اعلی خود را
اخذ میکند از ترکه و ثلث اصل فریضه از اجداد طرف مادر میت است و تتمه دیگر

بعد از ذلک از اجداد از جانب پدریت است بدان طریق که ذکر کرده شد
مثلا اگر فوت شود زنی و بگذارد چهار جد از جانب پدر و چهار جد از جانب
مادر و شوهری اصل عدد دیگر نصف و ثلث داشته باشد شش است نصف
آن را که سه است بشوهر دادیم و ثلث از آن که دو است دادیم بچهار جد
از جانب مادر اربا عا بدیشان منقسم نمیگردید و فریضه در مخرج ربع که چهار
است منکسر گردید و اما میانه چهار و شش توافق بنصف بود ضرب کردیم
نصف احدهما را در دیگری دوازده حاصل شد بعد از اخراج نصف و ثلث
که شش است و چهار است باقی ماند دو عدد و اثلاثا بر اجداد از جانب پدر
منقسم نمیگردید ضرب نمودیم سه را در دوازده سی و شش حاصل شد و بعد از اخراج
نصف و ثلث که نصیب اجداد از طرف مادر باشد باقی ماند شش عدد ثلث
آن را که دو باشد دادیم باجداد از طرف مادر و پدر اثلاثا بر ایشان منقسم نگردید
ضرب نمودیم سه را در سی و شش یکصد و هشت حاصل شد تقسیم کردیم
بموجب نصیب شوهر نصف نصیب چهار جد از جانب مادر ثلث بالسویه
و باقی ماند بعد ذلک هجده عدد ثلث از آن که شش است دادیم باجداد از طرف
مادر پدر و ثلثان آن را باجداد از جانب پدر پدر بموجب نصیب جد ثلث نصیب جده

چهار بعض احد اجداد از جانب پدر لازم آمد و اگر بگذارد متوفی چهار جد
از جانب پدر و چهار جد از طرف مادر و زنی نصیب زن ربع است
و نصیب اجداد از جانب مادر ثلث میانه مخرج ربع و ثلث تباین است
ضرب نمودیم سه را در چهار دوازده حاصل شد و بعد از اخراج
ربع و ثلث که سه و چهار است باقی ماند پنج عدد ثلث مدار و ضرب
نمودیم سه را در دوازده سی و شش حاصل شد بعد از اخراج ربع و ثلث
که نصیب زن و اجداد از طرف مادر است باقی ماند پانزده عدد و
دیگر ثلث از او دادیم باجداد از طرف مادر پدر اثلاثا منقسم نمیگردید ضرب
کردیم سه در سی و شش یکصد و هشت حاصل شد تقسیم کردیم بموجب
نصیب زن نصیب اجداد از طرف مادر ثلث باقی ماند بعد ذلک
چهار و پنج سهم ثلث از آن که پانزده سهم باشد نصیب جد و جده از جانب
مادر پدر است و قسمت میشود بر بموجب نصیب جد نصیب جده ثلثان
آن که سی سهم باشد نصیب جد و جده از جانب پدر پدر است اثلاثا تقسیم
بر بموجب نصیب جد جده بحث هشتم هرگاه جمع شوند اخوه و اجداد پس در

ربع

پس در صورت اجتماع ایشان با یکدیگر جد مثل برادر است در استحقاق
و جده مثل خواهر مثلا هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد برادر و
خواهر از جانب پدر و مادر و برادر و خواهر از جانب مادر و جد و جده
از جانب پدر و جد و جده از جانب مادر جد از جانب پدر مثل برادر است
از جانب پدر و جده از جانب پدر مثل خواهر است از جانب
پدر و جد از جانب مادر مثل برادر از جانب مادر است و جده از جانب
مادر مثل خواهر از جانب مادر است و چون طریق استحقاق
هریک بوضوح پیوست ثلث ترکه از جد و جده و برادر و خواهر
از جانب مادر است و با یکدیگر اربا عا قسمت مینمایند و ثلثان ترکه از جد و جده
و برادر و خواهر از جانب پدر است للذکر مثل حظ الانثیین بیان چون
قسمت مینمایند پس در صورت مفروضه اصل فریضه ایشان سه است
ثلث از آن که یکی است دادیم باجداد و اخوات از جانب مادر اربا عا
بدیشان منقسم نمیگردید ضرب نمودیم سه را در چهار دوازده حاصل شد
ثلث از آن که چهار است از اجداد و اخوات از جانب مادر است اربا عا
تقسیم نمودند ثلثان آن که هشت است للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم میشود

سه را ضرب نمودیم در دوازده سی و شش حاصل شد بموجب نصیب اجداد و
اخوه از جانب مادر ثلث نصیب اجداد و اخوه از جانب پدر و مادر للذکر مثل
حظ الانثیین و اگر اخوه از جانب پدر و مادر نباشند اخوه از جانب پدر
قائم مقام وی در قسمت نمودن با اجداد و هرگاه داخل شود زوج یا زوجه
با اجداد و اخوه زوج و زوجه نصیب اعلی خود را میبرند و اخوه و اجداد از
جانب مادر ثلث اصل فریضه را میبرند و تتمه از اخوه و اجداد از جانب
پدر است للذکر مثل حظ الانثیین قسمت مینمایند و نقص بر ایشان لازم
آید مثلا هرگاه اگر فوت شود زنی و بگذارد شوهری و جد و جده از جانب
پدر و برادر و خواهر از جانب پدر و مثل این نیز از جانب مادر نصیب شوهر
نصف است و نصیب اخوه و اجداد از جانب مادر ثلث میانه مخرج ثلث
و نصف تباین است ضرب نمودیم دو را در سه شش حاصل شد نصف از آن
که سه است دادیم بشوهر و ثلث از آن که دو است دادیم باخوه و اجداد
از جانب مادر و چون اربا عا میانه ایشان تقسیم نمیشد ضرب نمودیم نصف چهار را
در شش بواسطه توافق بنصف دوازده حاصل شد بعد از اخراج نصف و ثلث
که شش و چهار باشد باقی ماند دو عدد للذکر مثل حظ الانثیین میانه اجداد و اخوه از

از جانب پدر قسمت میشود ضرب نمودیم سه را در دوازده سی و شش حاصل شد
قسمت نمودیم بر نحو موجب نصف شوهر نصف نصیب اجداد و اخوه مادر
ثلث باقی ماند بعد ذلک سی و شش سهم دیگر برای جد و جده از جانب پدر و برادر
و خواهر از جانب پدر للذکر مثل حظ الانثیین میانه خود تقسیم میکنند نصیب جد
و جده و نصیب برادر و خواهر داخل شود در مثال مفروضه زوجه و اجداد [illegible]
و دو سهم مصحح است چرا که نصیب آن ربع است و نصیب اجداد و اخوات
از جانب ثلث است و میانه مخرج ایشان تباین است ضرب کردیم احدهما را
در دیگری دوازده حاصل شد ربع از آنکه سه است دادیم بزن و ثلث
فریضه که چهار است از اجداد و اخوه از جانب مادر است باقی پنج عدد
برای اجداد و اخوه از جانب پدر چون رؤس ایشان شش است و نصیب
ایشان پنج میانه نصیب و عدد رؤس ایشان تباین است ضرب نمودیم
شش را در دوازده هفتاد و دو حاصل شد قسمت نمودیم بدین نوع
نصیب زن ربع و نصیب اجداد و اخوه مادر ثلث ابویه باقی ماند بعد ذلک
سی عدد برای جد و جده و برادر و خواهر از جانب پدر للذکر مثل حظ
الانثیین میانه خود تقسیم مینمایند بر نحو جد و جده و برادر و خواهر بحث هشتم
اجداد بمنزله اخوه اند هرگاه با ایشان جمع شوند و بوده باشند در نسب

مثل یکدیگر چه نسبت مختلف باشد بمنزله اخوه میشوند مثلا هرگاه فوت شود
شخصی و بگذارد جد از جانب مادر و برادر از جانب پدر و مادر یا پدر جد از جانب
مادر ثلث ترکه را میبرد و هرچه باقی ماند از برادر پدر و مادر است یا پدر و هم
چنین اگر فوت شود شخصی و بگذارد جده از طرف مادر و برادر از طرف پدر ثلث
ترکه باز از جده است و تتمه از برادر است و هم چنین اگر بوده باشد
میت را برادر از جانب مادر با جد یا جده از جانب مادر و جد یا جده از جانب
پدر نصیب برادر یا خواهر از جانب مادر سدس است و باقی از جد است
درین چند صورت بحث مختلفه و اگر فوت شود شخصی و بگذارد یک جد
از طرف مادر و یک جد از طرف پدر یا دو جد از طرف پدر یا اخوه از طرف پدر و مادر
یا پدر نصیب جد از طرف مادر ثلث است و ثلثان از احد جدین یا هر دو جد از طرف پدر
است یا اخوه از جانب پدر و مادر یا پدر با عدم اخوه از جانب مادر پس درین صورت
جد مثل برادر است در استحقاق و جده مثل خواهر و هم چنین اگر بوده باشد متوفی را
دو جد از طرف مادر و یک جد از طرف پدر نصیب اجداد و یک خواهر از جانب
از جانب مادر ثلث ترکه میان ایشان بالسویه قسمت میشود و باقی از یکجد از طرف پدر
و اگر بگذارد متوفی دو جد از طرف مادر یا یک جد و یک خواهر از طرف پدر و مادر
پس درین صورت دو جد از طرف مادر یا یک جد ثلث ترکه را میبرند و تتمه از خواهر

و اگر بوده باشد این خواهر از جانب پدر فقط تتمه در دادن تمام تتمه به وی اشکال است نزد بعضی چرا
که نصف ترکه از وی است فرضا و قتیکه با اخوه و اخوات از جانب مادر جمع میشود
تتمه را با یکدیگر حصه مینمودند بنابر آن قولی که ذکر کرده شد و بعضی میگویند که آن تتمه
مخصوص خواهر از جانب پدر است لاغیر و بعضی میگویند که بقدر سهم هر یک منقسم
گردد و درینصورت اخماسا قسمت خواهد شد و بعضی میگویند تتمه را مصالحه کنند
میانه ایشان والله اعلم بحث نهم هرگاه موجود باشد میت را جد اقرب پس او مقدم
وی است جد ابعد در قسمت نمودن ترکه با اخوه و اخوات و حکم ایشان بر
حکم اقرب است پس از جانب پدر پدر یا از جانب مادر پدر مثل برادر از جانب
پدر و مادر است در استحقاق و جده پدر از جانب مادر پدر مثل خواهر از جانب پدر و مادر
یا پدر با عدم خواهر یا برادر پدر مادر و هم چنین است بحث در جد مادریت
و جده مادر از جانب پدر مادریت و مادر مادر که ایشان نیز در استحقاق مثل اخوه
و اخوات از جانب مادریت اند پس اگر حاصل آید بعد از تقسیم عددی اشکال
چنانست که در آخر بحث هشتم ذکر کرده شد بحث دهم اولاد اخوه و اخوات
قائم مقام پدران خود اند و هرگاه پدران ایشان نباشند میگیرند هر یک از ایشان
نصیب شخصی را که به وی نزدیک است پس اگر بگذارد شخصی پسر برادر از جانب پدر و مادر
یا دختر برادر از جانب پدر تمام مال از هر یک از این هاست چون تنها باشند و اگر باشند

پسر برادر و دختر برادر از جانب پدر و مادر ترکه را للذکر مثل حظ الانثیین میانه
خود مقاسمه مینمایند و اگر این اولاد از دو برادر باشند چنانکه از یک برادر
دختری و از یک برادر پسری یا از هر دو پسر باشد یا دختر مال را دو
نصف میکنند نصف از اولاد یک برادر است و نصف از اولاد
برادر دیگر و اگر درینصورت یک برادر از جانب پدر است اولاد
وی از نصیب ساقط است و مال از اولاد برادر پدر و مادر است و اگر بگذارد
متوفی پسر خواهر از جانب پدر و مادر نصف مال از وی است فرضا و نصف
دیگر ردا و هم چنین است بحث اگر بسیار باشند اولاد این خواهر پدر
و مادر اگر مذکر باشند نصف مال را فرضا میبرند و تتمه را ردا و اگر مونث
اند باز بدین طریق و اگر مذکر و مونث اند نصف مال فرضا باز از ایشان است
و تتمه ردا با یکدیگر للذکر مثل حظ الانثیین قسمت مینمایند و اگر بوده باشد متوفی
را اولاد دو خواهر از جانب پدر و مادر ثلثان مال نصیب ایشان است
فرضا و تتمه ردا و بعد از آن اولاد هر خواهری نصف مال را از احد میگیرند
میانه ایشان للذکر مثل حظ الانثیین مقاسمه مینمایند مثلا هرگاه فوت شود
شخصی و بگذارد دو پسر و یک دختر از اولاد یک خواهر پدر و مادر و یک دختر
از اولاد یک خواهر پدر اصل فریضه ایشان سه است ثلثان فریضه را

اخذ مینمایند باقی از فریضه یکعدد با المناصفه میانه ایشان قسمت نمیشود و نصفه
منکسر در مخرج نصف کردیم ضرب نمودیم دو را در شش حاصل شد دوازده نصف
آن فرضا و ردا نصیب اولاد هر یک خواهر است و نصف دیگر
آن ردا و فرضا از اولاد خواهر دیگر است آن نصف که سه است میانه
اولاد آن خواهر که دو پسر و یک دختر باشد قسمت نمیشد چرا که عدد
رؤس ایشان پنج است و نصیب ایشان سه میانه نصیب ایشان و عدد
رؤس ایشان تباین است ضرب نمودیم پنج را در شش سی حاصل شد با آنکه
اولا پنج را در سه ضرب باید نمود و دو را در حاصل آنکه پانزده است برنمود
تقسیم میشود نصیب یک دختر و یک خواهر فرضا و ردا نصیب اولاد خواهر
دیگر فرضا و ردا نصیب اولاد خواهر دیگر پسر و دختری فرضا و ردا این
قیاس باید نمود و اگر بسیار باشند خواهران و از هر یک چند اولاد باشند
العاقل یکفیه الاشاره و اگر فوت شود شخصی و بگذارد اولاد چند اخوه
و اخوات از جانب پدر تنها در هر یک از اولاد اخوه و اخوات نصیب
آنکس را میبرند که بواسطه او نزدیک است میانه خود للذکر مثل حظ الانثیین قسمت
مینمایند و اگر بگذارد اولاد برادر با اولاد خواهر از جانب پدر یا مادر اولاد
برادر با اولاد خواهر خود سه سدس ترکه را میبرند فرضا و تتمه دیگر را ردا و در

دونفر

مؤنث مساوی اند در قسمت و اگر بوده باشند متوفی را اولاد خواهر و اولاد برادر
از جانب مادر ثلث مال را میبرند ایشان فرضا و تتمه دیگر ردا و بعد از آن
حصه میسازند نصف از اولاد خواهر است و نصف از اولاد برادر
اولاد هر یک یکی باشند یا بیشتر بالسویه میانه خود قسمت مینمایند
مذکر و مؤنث ایشان در تقسیم یکیست و اگر جمع شوند اولاد اخوه
متفرقه ساقط است اولاد اخوه از جانب پدر و ثلث ترکه از اولاد
اخوه از جانب مادر و ثلث از اولاد اخوه از جانب مادر است و اولاد
برادر با خواهر خود اخذ میکنند نصیب پدر و مادر خود را یکی باشند چند
بسیار و میانه خود بالسویه حصه میکنند و باقی از اولاد اخوه از جانب پدر
و مادر است و اگر بوده باشند متوفی را اولاد برادر از جانب مادر شش یک است
در میانه خود بالسویه قسمت میکنند و تتمه از اولاد برادر از جانب پدر و مادر
ایشان است للذکر مثل حظ الانثیین در میانه خود قسمت مینمایند و اگر بگذارد
متوفی اولاد خواهر از جانب پدر و اولاد خواهر از جانب مادر نصف خواهر از
جانب مادر ثلث ترکه است بالسویه و نصیب اولاد خواهر از جانب پدر نصف
ترکه و در میانه خود للذکر مثل حظ الانثیین قسمت میکنند و در رد نمودن دو نوع
اولاد خواهر از جانب پدر خلاف است چنانچه مکرر ذکر آن خلاف کرده ایم

و اگر داخل شود زوج یا زوجه با این کلالات اخذ مینمایند هر یک از زوج
یا زوجه نصیب اعلی خود را از ترکه از اولاد اخوه از جانب مادر
اگر بیشتر از یکی باشند ثلث ترکه از وی است و اگر یکی باشد سدس
از اولاد و کلاله از جانب پدر و مادر است و هر یک اخذ میکنند نصیب الشخص را
که بواسطه او نزدیک میشوند و میانه خود للذکر مثل حظ الانثیین قسمت مینمایند و نقص بر ایشان
لازم می آید چنانکه بر پدران ایشان لازم می آید و اگر اولاد از جانب پدر
و مادر نداشته باشد اولاد از جانب پدر قائم مقام ایشانست چنانکه
ذکر کرده شد مکرر و در رد نمودن زیادتی بسوی ایشان هرگاه بوده باشد
از اشیائی که در آن خلاف است بحث یازدهم اجداد و اخوه منع مینمایند
هر یک از ایشان اقرب بخود را از اعمام و اخوال و اولاد ایشان منع مینمایند
اجداد پدران خود را و اجداد خود را منع نمایند اجداد اولاد اخوه را
با عدم اخوه چنانکه منع میکنند اخوه و اولاد ایشان آبای اجداد را
و اجداد ایشان را با عدم اجداد پس اگر فوت شود از برخی جد و جده
و جد ابعد میراث از جد اقرب است و اگر بگذارد متوفی جد ابعد با عدم
جد اقرب و اخوه جد ابعد با اخوه شریک است چنانکه با جد اقرب بود
و همچنین اگر بگذارد متوفی جد اقرب و اولاد اخوه و همچنین شریک میکند این اولاد

باجد

با جد اقرب چنانکه در بحث آتی ذکر آن کما هو حقه خواهد شد بحث دوازدهم
اقرب از اولاد منع مینماید ابعد را پس اگر بگذارد متوفی اولاد برادر و
اولاد اولاد برادر مال تمام از اولاد برادر است خواه از جانب پدر
باشند و خواه از جانب مادر و خواه از جانب پدر و مادر و خواه این
اولاد اولاد برادر از جانب پدر باشند یا مادر یا پدر و مادر و همچنین در
هر مرتبه تنازل هر مقدار که بود که اولاد اقرب هر یک ابعد را
منع میکند و منع میکند اولاد اخوه و اخوات هر کسی را که اخوه و اخوات
منع میکرد از اعمام و اخوال و اولاد ایشان و اجداد و هر مقدار که بالا روند
میراث میبرند با اولاد زوج و زوجه چنانکه با اخوه میبرند و اولاد اخوه
و اخوات هر مقدار که پایین روند میراث میبرند با اجداد با عدم آبای
خود و میگیرند هر یک نصیب آنکس را که بواسطه او نزدیک میشوند و اگر متوفی را اولاد
برادر از جانب پدر و مادر و اولاد خواهر از جانب پدر و مادر باشد
و مثل این اولاد خواهر از جانب مادر و اولاد برادر از جانب مادر باشند و جد
و جده از جانب پدر و جد و جده از جانب مادر پس در این صورت جد و جده
از جانب مادر و کلاله مادر را ثلث ترکه نصیب ایشان است که یک ربع از آن
ثلث از جد است و ربع دیگر از جده است و ربع دیگر از آن از اولاد خواهر

بالمناصفه و ربع دیگر آن از اولاد برادر است بالمناصفه و همچنان دیگر ترکه
را دو ثلث آن نصف جد از جانب پدر است و نصف اولاد برادر از جانب
پدر و مادر بالمناصفه ایشان میانه خود قسمت مینمایند نصف از جد است
و نصف دیگر از اولاد برادر پدر و مادر ایشان للذکر حظ الانثیین تقسیم مینمایند
مثلا هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد یک پسر و یک دختر از اولاد برادر
پدر و مادری و یک پسر و یک دختر از جانب خواهر پدر و مادری و جد و جده
از جانب پدر و یک پسر و یک دختر از جانب برادر مادری و یک پسر
و یک دختر از جانب خواهر مادری و جد و جده از جانب مادر اصل فریضه
ایشان سه است ثلث آن از جد و جده و کلاله اولاد مادری است اربعاً
بر ایشان منقسم نمیگردید ضرب کردیم چهار را در سه دوازده حاصل شد
ثلث از آن که چهار است دادیم بجد و جده و اولاد برادر و اولاد خواهر
از جانب مادر هر یک ربع از آن اخذ نمودند اما در میانه ایشان منقسم نمیشود
چرا که نصف مذکور ضرب کردیم دو را در دوازده بیست و چهار حاصل شد
ثلث از آن که هشت است دادیم بجد و جده و اولاد کلاله مادری باقی ماند
شانزده عدد و این شانزده ثلث مذکور ضرب کردیم بیست و چهار را در هجده
ثلث که سه است هفتاد و دو حاصل شد نصف جد و جده و اولاد کلاله مادری ثلث

که آن بیست و چهار است بر ایشان صحیحا منقسم گردید باقی ماند چهل و هشت
عدد همچنان آن که سی و دو باشد نصف این سی و دو از جد پدری است بالمناصفه
نیز بطریقی که ذکر شده بود منقسم گردید باقی ماند ثلث دیگر چهل و هشت که شانزده
باشد نصف آن که هشت است از جد پدری است و نصف دیگر آن از اولاد
خواهر برادر و اولاد خواهر که پسر و دختر باشد اما تا منقسم نشود ضرب کردیم
مخرج ثلث را که سه است در هفتاد و دو دویست و شانزده حاصل شد تقسیم کردیم
بر موجب ثلث ایشان در آن که هفتاد و دو باشد از جد و جده از جانب مادر است
بالمناصفه بر موجب نصف جد نصف جده و نصف دیگر هفتاد و دو که سی
و شش باشد نصف آن که سی و شش از اولاد برادر از جانب مادر است بالمناصفه
قسمت مینمایند نصف پسر نصف دختر و نصف دیگرش نصف اولاد خواهر از جانب
مادر است بالمناصفه نصف پسر نصف دختر چون ثلث فریضه را بر کلالات
مادر بطریق قسمت نمودیم باقی ماند ثلثان دیگر اصل فریضه که یکصد و چهل و چهار
ثلثان این یکصد و چهل و چهار نود و شش است نصف این نود و شش از جد
پدر است نصف جد پدر و نصف دیگر که چهل و هشت است از اولاد برادر از
جانب پدر است للذکر ضعف الانثی تقسیم مینمایند نصف پسر نصف دختر و ثلث
دیگر یکصد و چهل که چهل و هشت باشد نصف آن چهل و هشت نصف جده

از جانب پدر است نصف جده و نصف دیگر چهل و هشت نصف اولاد خواهر
از جانب مادر و پدر است للذکر ضعف الانثی بر موجب نصف پسر نصف دختر
و اگر بوده باشد میت را با این اولاد زوج یا زوجه اخذ مینمایند هر یک
از زوج یا زوجه نصیب اعلی خود و جد و جده از قبل مادر و اولاد برادر و
خواهر از جانب مادر ثلث اصل فریضه را میبرند چنانکه گذشت قسمت مینمایند
و باقی بعد ذلک از جد و جده از قبل پدر و اولاد برادر از جانب پدر و مادر
و اولاد خواهر از جانب پدر و مادر است بدان نوع که مفصلا ذکر کرده
شد تقسیم مینمایند و نقص بر ایشان لازم می آید و اگر فرض زوج
یا زوجه کرده قسمت مینمودیم هر آینه موجب ملال خواهند بود که
توضیح مثال فوق کما هو حقه نقل نموده شد قسمت هر یک را در تحت
اسامی ایشان نوشتیم تا قاعده دانسته شود و اگر بگذارد متوفی اولاد
خواهر از جانب پدر و مادر و جدی اولاد خواهر ثلث ترکه را میبرند
باقی از جد است فصل سیم در ذکر میراث اعمام و اخوال و درین دوازده
بحث است بحث اول اگر عم یکی است تمام مال را میبرد و اگر بیشتر است از
یک بالسویه با یکدیگر تقسیم میکنند و عمه اگر تنها است مال را میبرد و اگر بیشتر است
تمام مال از ایشان است بالسویه و اگر جمع شوند عم و عمه دو حصه میبرد عم و یک

میبرد عمه هرگاه از جانب پدر و مادر باشند یا از جانب پدر و اگر از جانب مادر باشند
مذکر و مونث مساوی اند در قسمت و اگر عم میت از جانب مادر تنها است تمام
مال را میبرد و اگر عمه از جانب مادر باشد و تنها باشد بحث دوم اگر جمع شوند
عمومه و عمات متفرقه نصیب متقرب بمادر سدس ترکه است اگر یکی است خواه
مذکر باشد و خواه مونث و ثلث ترکه را میبرند اگر از یک بیشتر باشند مذکر
و مونث مساوی اند در قسمت و باقی بعد ذلک از عمومه و عمات از جانب پدر
و مادر است للذکر ضعف الانثی و متقرب بپدر ساقط است مثلا هرگاه فوت شود
شخصی و بگذارد عم و عمه از جانب پدر و مادر و عم و عمه از جانب مادر اصل فریضه
ایشان سه است ثلث از آن دادیم بعم و عمه از جانب مادر بالمناصفه میانه
ایشان منقسم نشد ضرب نمودیم دو را در اصل فریضه که سه است شش حاصل شد
ثلث از آن که دو است دادیم بعم و عمه از جانب مادر و چهار دیگر برای عم
و عمه از جانب پدر و مادر بر ایشان لکن تا منقسم نگردید ضرب نمودیم سه را در
شش هجده حاصل شد بر موجب نصیب عم و عمه ثلثان للذکر ضعف الانثیین بحث
سیم هرگاه جمع شوند زوج یا زوجه با اعمام متفرقه هر یک از زوج یا زوجه نصیب اعلی
خود را از ترکه اخذ میکند و متقرب بمادر سدس اصل فریضه را میبرند اگر یکی است

وثلث از اپسر نه اگر از یک بیشتر باشد ونه گر و مونث در قسمت مساویند وباقی
از متقرب پدر و مادر است خواه یکی باشد ویا بیشتر وقسمت میکنند ایشان
میان خود للذکر مثل حظ الانثیین ومساقط است متقرب پدر لیکن چون معدوم شوند
متقرب بابوین قایم مقام وی است متقرب پدر در قسمت ترکه ونقص حصه
مثلا اگر فوت شود شخصی وبگذارد دو عم وعمه از جانب پدر ومادر یا پدر وعم وعمه از جانب
مادر وزن پس اصل عدد وی که ثلث وربع داشته باشد دوازده است بعد از
اخراج ربع وثلث که سه وچهار است باقی ماند پنج ودیگر برای عم وعمه از جانب
و مادر انقسام بر ایشان منقسم نمیگردد پس ضرب نمودیم سه را در دوازده سی شش
حاصل شد بر موجب نصیب زن ربع نصیب عم وعمه مادری ثلث نصیب عم وعمه
پدر مادری باقی للذکر مثل حظ الانثیین ونقص بر ایشان لازم آمد واگر فوت شود
زنی وبگذارد شوهری وعم وعمه از جانب پدر مادر یا پدر وعم وعمه از جانب مادر
اصل عدد دیگه نصف وثلث داشته باشد شش است بعد از اخراج نصف که
که نصیب شوهر است وثلث که نصیب عم وعمه از جانب مادر است باقی ماند یکی
انقسام بر عم وعمه از جانب پدر منقسم نمیگردد پس ضرب نمودیم سه را در شش هجده حاصل
شد تقسیم کردیم بر موجب نصیب شوهر نصف عم وعمه مادری ثلث نصیب عم وعمه پدری
باقی للذکر مثل حظ الانثیین چهارم عم وعمه منع مینمایند هر یک از متقرب خود را

از اولاد

از اولاد با وجود خود چنانکه میراث پسر ابن عم اگرچه خویشی وی زیاده باشد
با عم اگرچه خویشی عم کم باشد مگر در یک مسئله اجماعیه بیان این مسئله است
که فقهای امامیه رضوان الله علیهم اجماع نموده اند که هرگاه جمع شوند پسر عم
از جانب پدر مادر از پسر عم پدر مادر است وعم از جانب پدر محروم
اگر تغیر شود فرض مسئله این حکم باطل است چنانکه بیت را دختر عم از جانب
پدر مادر باشد وعم از جانب پدر مال از عم است نه از دختر عم پدر مادر باشد
وهمچنین حکم باطل است اگر بوده باشد پسر عم از جانب پدر مادر با عمه از جانب پدر
تمام مال از عمه است و پسر عم از جانب پدر مادر را از چیزی چیزی نمیرسد اگر
بوده باشد متوفی را پسر عم از جانب پدر مادر وعم از جانب پدر وخال در
صورت ثلث ترکه از خال است وثلثان ترکه از عم وپسر عم از میراث
ممنوع است وبعضی از فقها میفرمایند که مال تمام از خال است بواسطه آنکه
ابن عم عم را از مال منع نمود وخال ابن عم را منع میکند پس مال از خال است وبعضی
میگویند چون متغیر شد درین صورت خال بجای ابن عم محروم است
ومال میانه عم وخال اثلاثا منقسم میشود وچنانکه گذشت بحث پنجم اگر میت را یک خال
است تمام مال از خال است واگر بیشتر است تمام مال را با یکدیگر مساوی قسمت
میکنند واگر خاله یکی است تمام از وست واگر از یک بیشتر است تمام مال را با یکدیگر

با یکدیگر تقسیم میکنند بطریق خال واگر جمع شوند خال وخاله مساویند در قسمت اگر از
یک جهت باشند خواه از طرف پدر وخواه از طرف مادر واما اگر مختلف باشند
متقرب بمادر سدس یک پسر د اگر یکی است خواه مذکر باشد وخواه مونث
وثلث ترکه را میبرند اگر از یک بیشتر باشند خواه مذکر باشند وخواه مونث
خواه یکی باشد وخواه بیشتر که مساوی اند در تقسیم واگر خال وخاله از
پدر مادر باشند خال وخاله از جانب پدر قایم مقام ایشان است پس اگر بگذارد
متوفی خال وخاله از جانب پدر ومادر وخال وخاله از جانب مادر اصل عدد
ایشان سه است ثلث آن نصیب خال وخاله از جانب مادر است ودو
ثلث بر ایشان منقسم نمیگردد ومسئله منکسر در مخرج نصف میشود ضرب نمودیم
دو را در سه شش حاصل شد بر موجب قسمت میشود نصیب خال وخاله مادری
ثلث بالسویه نصیب خال وخاله پدر میان ایشان واگر جمع شوند زوج یا زوجه
با خاله متفرقه هر یک از زوج یا زوجه نصیب اعلی خود را از ترکه میبرند
ومتقرب بمادر سدس ثلث را میبرد اگر یکی است وثلث ثلث میبرند
اگر بیشتر است وباقی از متقرب ابوین است از خاله وخالات بالسویه
واناثا تقسیم میکنند مثلا هرگاه فوت شود زنی وبگذارد شوهری ویک خال
از جانب پدر مادر ویک خال از جانب مادر نصیب شوهر نصف ترکه است ونصیب خال

از جانب پدر

از جانب مادر سدس ثلث تتمه از خال از جانب پدر مادر است وبعضی میفرمایند
که خال از جانب مادر سدس اصل فرضیه مال را میبرد وبعد از گرفتن شوهر
نصیب خود را بنابر قول اول سه را در شش ضرب کردیم چنانکه در قاعده
حساب گذشت وچون ضرب کردیم هجده حاصل شد تقسیم کردیم بر موجب
نصیب شوهر نصف ثلث فریضه که شش است سدس آن نصیب خال از جانب
مادر است سدس ثلث نصیب خال از جانب پدر تتمه واگر بگذارد متوفی
شوهری وخال وخاله از جانب پدر مادر وخال وخاله از جانب مادر نصیب
شوهر نصف است ونصیب خال وخاله از جانب مادر ثلث ضرب کردیم سه را
در سه نه حاصل شد چون نصف نه از درست نمیشود دو را در نه هجده حاصل شد
نصف از آنکه نه است دادیم بشوهر وثلث از آنکه دو است بخال
وخاله از جانب مادر دادیم باقی ماند هفت عدد بالمناصفه میانه خال وخاله
از جانب پدر ومادر منقسم نمیگردد ضرب نمودیم دو را در هجده سی شش حاصل آمد
بر موجب نصیب شوهر نصف ونصیب خال وخاله مادر ثلث تتمه از آن نصیب
خال وخاله پدر مادر بالسویه واگر بوده باشد متوفی را خال وخاله از جانب مادر
وخال وخاله از جانب مادر وزنی سه را در شش ضرب نمودیم نه حاصل شد بعد از

دادن

در مخرج ربع و ثلث باقی ماند پس سه بالمناصفه میانه خال و خاله از جانب پدر تقسیم نشد
ضرب نمودیم دو را در سی و شش هفتاد و دو حاصل شد قسمت نمودیم بر بموجب نصف
نصف زن ربع نصف خال و خاله مادر ثلث نصف خال و خاله پدر باقی بالسویه اگر
خال و خاله از جانب پدر و مادر باشند خال و خاله از جانب پدر قایم مقام ایشانست
بحث ششم هرگاه جمع شوند اعمام و اخوال مثل اخوال ثلث مال از اخوال است خواه یکی
باشد و خواه بیشتر و خواه مذکر باشد و خواه مونث و مذکر و مونث
بالسویه قسمت مینمایند هرگاه از یکی بیشتر باشند باقی از اعمام است خواه یکی باشد
و خواه بیشتر خواه مذکر باشد و خواه مونث و اگر مذکر و مونث باشند مذکر را
دو سهم و مونث را یک سهم مثلا اگر بگذارد زن متوفی عم و عمه از جانب پدر و خال
و خاله از جانب مادر اصل فریضه در این صورت سه است ثلث از او دادیم بخال
و خاله از جانب مادر بالمناصفه بر ایشان منقسم نگردید و فریضه منکسر در مخرج
نصف میشود ضرب نمودیم دو را در سه شش حاصل شد ثلث آن که دو است
دادیم بخال و خاله بالمناصفه میانه خود تقسیم نمودند باقی ماند چهار عدد و اثلاثا بر عم
قسمت میشود ضرب کردیم سه را در شش هجده حاصل شد بموجب نصف خال و خاله
ثلث باقی ماند دوازده عدد للذکر ضعف الانثی میانه عم و عمه قسمت میشود در عم و عمه
بموجب بحث هشتم اگر جمع شوند اعمام متفرق و اخوال متفرق متقرب بمادر از اخوال

سدس

سدس ثلث میبرد اگر یکی است و ثلث اگر بیشتر است و بالسویه در میانه خود تقسیم مینمایند
خواه مذکر باشند و خواه مونث و خواه مذکر و مونث متقرب بپدر و مادر از
اخوال تتمه ثلث را میبرد و خواه یکی باشند و خواه بیشتر خواه مذکر باشند و خواه مونث
نیز ایشان بالسویه تقسیم مینمایند ساقط است از میراث متقرب بپدر از اخوال بوجود
متقرب بپدر و مادر و اعمام از جانب مادر سدس ثلثین را میبرد اگر یکی است و ثلث
ثلثین را اگر بیشتر است و بالسویه با یکدیگر تقسیم مینمایند خواه مذکر باشند و خواه مونث
و خواه مذکر و مونث و باقی از ثلثین بعد ذلک از متقرب بپدر و مادر است از اعمام
للذکر ضعف الانثی ایشان در میانه خود تقسیم مینمایند و متقرب بپدر ساقط است از اعمام
و عمات هرگاه متقرب بپدر و مادر موجود است و چون ایشان معدوم شوند قایم
مقام ایشانند مثلا هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد عم و عمه و خال و خاله از جانب پدر و مادر
و عم و عمه و خاله از جانب مادر ضرب کردیم سه را در سه نه حاصل شد ثلث نه که
یکی است دادیم بخال و خاله از جانب مادر بالمناصفه میانه ایشان منقسم نگردید ضرب نمودیم
دو را در نه هجده حاصل شد ثلث آن که شش است و ثلث شش که دو است دادیم
بخال و خاله از جانب مادر بالسویه قسمت نمودند و چهار دیگر شش را دادیم بخال و خاله
از جانب پدر و مادر بر ایشان نیز بالسویه تقسیم گردید بعد از آن ثلثان اصل فریضه را که
دوازده است سدس آنرا که چهار است دادیم بعم و عمه از جانب مادر بر ایشان بر محجا

منقسم گردید باقی ماند دوازده هشت عدد اثلاثا بر عم و عمه از جانب پدر و مادر منقسم
نگردید ضرب نمودیم سه را در هجده پنجاه و چهار حاصل شد پنجاه و چهار هجده
هجده است ثلث را دادیم بخال و خاله از جانب مادر بموجب نصف خال
و خاله مادر ثلث بالسویه نصف خال و خاله پدر و مادر ثلثان باقی ماند بعد ذلک
ثلثان اصل فریضه که سی و شش باشد ثلث از او دادیم بعم و عمه از جانب مادر
بالسویه تقسیم مینمایند نصف عم و عمه مادر ثلث ثلثان باقی ماند ثلثان سی و شش که بیست
و چهار است دادیم بعم و عمه از جانب پدر و مادر للذکر ضعف الانثی قسمت
مینمایند بموجب نصف عم نصف عمه بحث نهم هرگاه جمع شود احد زوجین
با چند عم و چند عمه و چند خال و چند خاله اخذ میکنند هر یک از احد زوجین
نصیب اعلی خود را و چند خال و چند خاله ثلث اصل فریضه را از ترکه
و میانه خود بالسویه تقسیم مینمایند اگر از یک جهت واحده باشند و تتمه از اعمام و عمات
و اگر متفرق باشند اخوال و اعمام اخذ مینمایند احد زوجین نصیب اعلی خود را
و اخوال ثلث ترکه را سدس آن ثلث از آن بعض است که متقرب بمادر است
اگر یکی است و ثلث آن اگر بیشتر است و باقی از اخوال پدر و مادر است و متقرب
بپدر ساقط است و باقی بعد از نصیب اخوال و احد زوجین از اعمام است سدس
آن باقی از متقرب بمادر است از اعمام اگر یکی باشد و ثلث آن باقی از ایشان

اگر بیشتر است

اگر یکی باشند و مذکر و مونث در ایشان مساوی است و باقی دیگر بعد ذلک
از متقرب بپدر و مادر است از اعمام اگر یکی است و اگر بیشتر است بالسویه
تقسیم مینمایند و اگر مذکر و مونث اند للذکر ضعف الانثی قسمت مینمایند و متقرب
بپدر محروم کسی چون متقرب بپدر و مادر نباشد متقرب بپدر و مادر باشد
متقرب بپدر قایم مقام است قاعده اعمام و عمات و اخوال و خالات
و اولاد ایشان هر چه مقدار که پایین روند منع میکنند اعمام و عمات و اخوال
و خالات پدر میت را و اعمام و عمات و اخوال و خالات مادر میت را
لیکن چون معدوم شوند اعمام میت و عمات و اخوال و خالات میت و اولاد
ایشان هر چه مقدار که پایین روند قایم مقام ایشانند اعمام و عمات و اخوال
و خالات پدر میت و اعمام و عمات و اخوال و خالات مادر میت و اولاد
ایشان هر چه مقدار که پایین روند و بطون متنازله اولی است از بطون متصاعده
پس اولاد اعمام و عمات و اخوال و خالات جد میت و اعمام و عمات و اخوال
و خالات جد و جده میت و اعمام و عمات و اخوال و خالات جد و جده
میت اولی از اولاد ایشان است قاعده هرگاه بوده باشد اعمام و
عمات و اخوال و خالات میت و اولاد ایشان و گرده باشد متوفی را عم
از جانب پدر و عم و عمه و خال و خاله از جانب مادر در مسیح ابو جعفر طوسی رحمه الله در

نهایه بموجب

در نهایه میفرماید که اجماعست که از جانب مادر ند از عم و عمه و خال و خاله ثلث ترکه
از ایشان است و با یکدیگر بالسویه تقسیم مینمایند و عم و عمه و خال و خاله از
جانب پدر ایشان فریضه را اخذ مینمایند و در میانه خود به طریق تقسیم مینمایند ثلث
آن ایشان از خال و خاله از جانب پدر مادر است و بالسویه با یکدیگر تقسیم مینمایند
و دو ثلث دیگر ایشان نصف عم و عمه از جانب پدر پدر است و میانه خود للذکر
مثل حظ الانثیین تقسیم مینمایند اصل فریضه در این صورت سه است ثلث از آن
دادیم بعم و عمه و خال و خاله از جانب مادر از با جابر ایشان تقسیم نکردید
فریضه منکسر در مخرج ربع بود کردیم که چهار است ضرب کردیم چهار را در سه
دوازده حاصل شد ثلث دوازده را که چهار است دادیم بعم و عمه
و خال و خاله از جانب مادر از با جابر ایشان منقسم کردید باقی ماند هشت
عدد دیگر اثلاثا بر ایشان منقسم نشد و فریضه منکسر در مخرج ثلث میشود
ضرب نمودیم سه را در دوازده سی و شش حاصل شد ثلث آن که دوازده
دادیم بعم و عمه و خال و خاله از جانب مادر بر ایشان از با جابر منقسم کردید باقی
بیست و چهار عدد ثلث از آن که هشت است دادیم بخال و خاله از جانب پدر
بالسویه با یکدیگر قسمت نمودند باقی ماند شانزده عدد دیگر للذکر مثل حظ الانثیین بر عم
و عمه منقسم نمیگردید پس در مخرج ثلث بود ضرب نمودیم سه را در سی و شش یکصد و هشت

حاصل شد

یکصد و هشت حاصل شد از این عدد منقسم میشود اما بطریق خواجه رحمه الله
مسئله مفروضه از پنجاه و چهار سهم تصحیح می‌یابد چرا که خود در جمله ثلث فریضه
را بخال و خاله از جانب مادر میدهد و ایشان بالسویه میانه خود تقسیم مینمایند
و ثلثان دیگر ثلث فریضه را میانه بعم و عمه از جانب مادر میدهد و ایشان نیز
بالسویه میانه خود تقسیم مینمایند و بعد از آن ثلثان اصل فریضه را ثلث آن
ثلثان را بخال و خاله از جانب پدر میدهد بالسویه ایشان با یکدیگر تقسیم مینمایند
و دو ثلث از آن بعم و عمه از جانب پدر میدهند و ایشان للذکر مثل حظ الانثیین
میانه خود تقسیم مینمایند پس در این صورت ضرب نمودیم سه را در سه چنانکه
در قاعده دوم در حساب فرایض ذکر کرده شد نه حاصل شد ثلث
آن سه است و ثلث آن یکی است بالمناصفه میان خال و خاله منقسم نمیشود
فریضه منکسر در مخرج نصف میشود ضرب نمودیم دو را در نه هجده حاصل
آمد ثلث از آن که دو است دادیم بخال و خاله از جانب مادر بالسویه قسمت نمودند
ثلثان ثلثان دیگر ثلث را بعم و عمه از جانب مادر دادیم بر ایشان نیز صحیحا منقسم
کردید باقی ماند ثلثان اصل فریضه که دوازده باشد ثلث از آن که چهار است
بخال و خاله از جانب پدر دادیم بالسویه بر ایشان منقسم کردید باقی ماند هشت عدد
دیگر چون اثلاثا بر عم و عمه منقسم نمیگردید ضرب نمودیم سه را در هجده پنجاه و چهار

نمودیم

سیاهی و سرخی که سیاهی در تحت ورثه نوشتم قاعده شیخ ابوجعفر
طوسی رحمه الله است که یکصد و هشت سهم باشد و آنچه بسرخی بر فوق
ورثه نوشته شده قاعده خواجه است که پنجاه و چهار باشد بحث یازدهم
اولاد عمومه و عمات و خوله و خالات میکیرند هر یک نصیب آنکسی را که
که بواسطه او نزدیک اند پس اولاد عم و عمه نصیب پدر خود را اخذ میکنند و اولاد
خال و خاله نصیب پدر مادر خود را میبرند و همچنین بر این طریق است و اگر بوده
باشد متوفی را اولاد اخوال ثلث ترکه را میبرند و سدس آن ثلث را
با اولاد خال و خاله از جانب مادر میدهند و ایشان بالسویه قسمت میکنند و اولاد
خاله ثلث اصل فریضه را میکیرند و هر یک از ایشان نصیب
مادر خود میبرند و همچنین میکیرند ثلث ثلث را اگر بیشتر است از خال
و باقی آن ثلث اصل را اولاد خوله از جانب پدر مادر است و ساقط است
از میراث اولاد خوله از جانب پدر چون اولاد خوله پدر مادر باشند
و چون ایشان معدوم شوند قائم مقام ایشان اند اولاد عمومه ثلثان
اصل فریضه را میکیرند سدس آن ثلثان را اولاد عم و عمه از جانب مادر
و ایشان بالسویه میانه خود تقسیم مینمایند و اگر اولاد دو عم بیشتر باشند
ثلثان از ایشان است هر یک نصیب پدر خود اخذ میکنند و بالسویه

میانه خود

[illegible]

و بالسویه میانه خود تقسیم مینمایند و باقی از ثلثان از اولاد عمومه از جانب پدر
مادر است للذکر مثل حظ الانثیین و ساقط است از میراث متقرب باب
با وجود متقرب بابوین و چون متقرب بابوین نباشند متقرب باب قائم
مقام ایشان است و اگر داخل شود زوج یا زوجه اخذ میکنند نصیب اعلی
و اخذ مینمایند اولاد خوله ثلث مال را و تتمه از اولاد عمومه است و نقص بر
ایشان لازم نمیاید چنانکه بر پدران ایشان لازم می‌آید بحث دوازدهم
هرگاه جمع شود در وارث دو سبب دیگر را چنانکه یک شخص هم عم باشد و هم
خال و دیگری هم عمه باشد و هم خاله چه در این صورت آن شخص بهر دو سبب میراث میبرد
و اگر یکی از این دو سبب مانع سبب دیگر نمیباشد و اجتماع دو سبب در یک شخص چنان است
که فرضا خالد زینب برای خود عقد نموده و خالد را پسری بود و از زن دیگر زینب
را دختری بود از شوهر دیگر دختر زینب زن پسر خالد شد از ایشان پسری
بهم رسید اسم وی جعفر کردند و از زینب و خالد نیز پسری بهم رسید اسم
وی محمد کردند این محمد عم جعفر است از جانب پدر و خال جعفر است از جانب
مادر و اگر از زینب و خالد دختری بهم رسد فاطمه نام این فاطمه عمه جعفر است از
جانب پدر و خاله جعفر است از جانب مادر پس اگر فوت شود جعفر و بگذارد محمد را
لا غیر ثلث مال جعفر از محمد است بواسطه خال بودن و ثلثان دیگر از محمد است بواسطه

عم بودن

عم بودن و اگر فاطمه را لاغیر ثلث مال جعفر از فاطمه است بواسطه خاله بودن و ثلثان
دیگر از فاطمه است بواسطه عمه بودن از جانب پدر و اگر فوت شود جعفر و بگذارد
محمد و فاطمه را لاغیر که با شخصی فوت شده از سر عم و عمه از جانب پدر و خال و
خاله از جانب مادر در اینصورت وی از نه سهم تقسیم میشود نصف محمد خال از جانب
مادر نصف محمد عم از جانب پدر نصف فاطمه خاله از جانب مادر نصف فاطمه
عمه از جانب پدر و دو احتمال دیگر نیز دارد اول آنکه مال میان محمد و فاطمه اثلاثاً
قسمت شود دوم دیگر آنکه بالسویه محمد و فاطمه ترکه را قسمت نمایند و وجه هر یک
نزد متامل ظاهر است و اگر مانع باشد احد سببین سبب دیگر را از میراث
میبرد شخص بیک سبب چنانکه یک شخص هم برادر میت باشد و هم پسر عم در
صورت میبرد از جانب برادر بودن نه از جهت پسر عم بودن و گاه بوده باشد
که یک شخص به سبب و چهار سبب میراث برد چنانکه خواجه نور الله مرقده در
رساله خود ذکر کرده است و از مثال معروضه فقیر استخراج سه سبب و چهار سبب میشود
باید کرد لیکن چون این رساله مختصر بوده بواسطه آن ذکر ننموده فصل دوم در
ذکر میراث بردن بسبب بدانکه سبب بر دو قسم است زوجیت است
و ولاء اما زوجیت در دوازده بحث نقل میشود اول زوجه میراث میبرد با
دائمی که در حباله زوج است اگرچه با او دخول ننموده باشد و هم چنین زوج نیز از او

چنانکه در حباله وی باشد و موقوف نیست میراث بردن احدهما بر دخول اگر
در مریض بحث دوم اگر طلاق دهد شوهر زن را طلاق رجعی و بعد از طلاق
زن یا شوهر در عده رجعیه فوت شود حکم زوجیت باقی است و از یکدیگر
میراث میبرند و اگر طلاق بدهد شوهر زن را طلاق باین مثل طلاق یائسه
و صبیه و غیر مدخوله یا آنکه خلع و مبارات واقع شود میان زن و شوهر و در
در عده رجوع در بذل ننموده یکی از ایشان فوت شود میان ایشان
توارث نیست در اینصورت و مثل این خواه فوت هر یک از ایشان
در عده واقع شود در آنچه عده شرط است و خواه بعد از عده و این حکم
نسبت بشخص صحیح است و اگر فرضاً شوهر مریض باشد و زن را طلاق
رجعیه بدهد توارث میانه زن و شوهر برطرف میشود و در غیر عده و اگر طلاق بائن
کرده در اینصورت زن از شوهر میراث میبرد تا بعد از عده و سال از حین طلاق
بشرط آنکه زن شوهر نکرده باشد و این شوهر از مرض نشده باشد
در مدت سال خواه این زن را در حالت صحت عقد نموده و خواه در حالت
مرض و لیکن اگر در مرض عقد نموده باشد باید که دخول نموده باشد
و اگر شوهر مریض زن را طلاق باین داده باشد میراث میبرد شوهر از زن

اگرچه در عده فوت شود یا بعد از عده اما میراث بردن زن از شوهر مریض
تا یکسال است و شرط اول آنکه این زن شوهر دیگر نکرده باشد و دیگر آنکه شوهر
از مرض نشده فوت شود بحث سیم نصیب شوهر ربع است با وجود
ولد خواه ذکر باشد خواه مونث و زیاده از ربع با و نمیشود مثلاً اگر بوده
باشد متوفیه را شوهری و یک دختر ربع از شوهر است و نصف از دختر
و تتمه رد میشود به دختر و اگر بوده باشد متوفیه را شوهری و دو دختر
ربع از ترکه از شوهر است و ثلثان از دو دختر است و باقی رد میشود به دختران
و اگر بوده باشد متوفیه را احد ابوین با یک دختر و شوهر نصیب شوهر ربع
ترکه میت است و نصیب احد ابوین سدس و از دختر نصف و تتمه بعد ذلک
رد میشود با احد ابوین و دختر اربعاً و اگر بیشتر است ثلثان از ایشان است
فرضاً و سدس از احد ابوین و ربع از شوهر و تتمه آن رد اخماساً میشود
میان احد ابوین و دو دختر و هم چنین است بحث دختران و اگر ولد نداشته باشد
میت را و ولد ولد نباشد که زیاده از ربع شوهر نمیبرد بحث چهارم نصیب
زن با ولدش است خواه ذکر باشد و خواه مونث و هم چنین ثمن ترکه
است با ولد ولد چه مقدار که پایین رود و زیاده از ثمن بدو رد نمیشود مثلاً هرگاه بوده
باشد متوفی را زنی و دختری ثمن ترکه نصیب زن است و نصف نصیب دختر و تتمه رد میشود

و اگر بوده باشد متوفی را احد ابوین یا ابوین با یک دختر ثمن ترکه از زن است و سدس از احد
و سدسان ترکه از ایشان است اگر هر دو باشند و نصف ترکه از دختر است
و تتمه رد میشود با احد ابوین و یک دختر اربعاً و اگر ابوین است اخماساً بر آن
مطلقاً رد میشود بحث پنجم اگر میت را ولدی یا ولد ولد چه مقدار که پایین رود
یا زوج یا زوجه باشد نصیب زوج نصف ترکه است و نصیب زوجه ربع و تتمه
دیگر از وارث دیگر است و اگر سوای زوج و زوجه میت را وارث دیگری
نباشد در زیاده بردن شوهر از نصف و زن از ربع دیگران مفصلاً در فصل اول ذکر
کرده باشد بحث ششم اگر میت را زن یکی است یا بیشتر فرض ایشان ثمن
ترکه است با وجود ولد و ربع ترکه است با عدم ولد ربع ثمن را با یکدیگر تقسیم
مینمایند مثلاً هرگاه بوده باشد متوفی را چهار زن با ولدی فرض زوجات
ثمن است و تتمه از ولد است اصل فریضه در اینصورت هشت است
زوجات اربعه ثمن است که یک عدد باشد چون اربعاً بر زوجات منقسم نمیگردد
ضرب نمودیم چهار را در هشت سی و دو حاصل شد بموجب نصیب اربع زوجات
ثمن نصیب ولد تتمه ۲۸ و اگر بوده باشد متوفی را چهار زن و احد ابوین نصیب چهار
زن ربع تتمه از احد ابوین است اصل فریضه ایشان چهار است ربع آن یک
است و دو دیم بر زوجات اربعه اربعاً بر ایشان منقسم نمیشود ضرب نمودیم چهار را

چهار را در چهار شانزده حاصل شد تقسیم نمودیم بر طریق نصف چهار زن ربع
نصف از این همه و این چنین است بحث هرگاه جمع شوند با یکدیگر یا پیشتر از اولاد
اقارب مطلقا زوجات در حصه خود زیاده نپذیرند بحث هفتم هرگاه یکدیگر زوجه متوفیه
شوهری و ضامن جریره است و اگر مولی نداشته باشد بحث هشتم اگر زوج
باشد متوفی را زنی و ضامن جریره ربع ترکه وی از زوجیت و بقیه ربع دیگر
از ضامن جریره و هرگاه مولی نداشته باشد بحث نهم هرگاه طلاق دهد شوهر
یکی از چهار زن را و عقد نماید زن دیگر و بعد از آن فوت شود و مشتبه شود مطلقه پس
درین صورت نصف زن پنجم ربع که نصف زوجیت است از آن پسر دارد با عدم ولد
و ربع ثمن را به پسر دارد با وجود ولد بعد از اخذ نصف زن غیر مشتبه چهار زن دیگر هم
که یکی از ایشان مشتبه شده تتمه را بالتسویه تقسیم نمایند و این چنین است بحث
اگر اشتباه واقع شود در بیشتر از یکی زن مثلا در صورت مفروضه هرگاه فوت
شود شخصی و بگذارد ولدی یا اینکه پنج زن قبل عده وی بیخواهم که ش داشته باشد
و ثمن او و ربع داشته باشد پس ضرب نمودیم چهار را در هشت سی و دو حاصل شد
چنانکه در قاعده آن در فصل پنجم ذکر کرده شد ثمن سی و دو چهار است و ربع یک
دادیم به زن غیر مشتبه باقی ماند سه عدد دیگر را باعتبار چهار زن منقسم نکرده ضرب
نمودیم چهار را در سی و دو یکصد و بیست و هشت حاصل شد ثمن آن شانزده است شانزده نصف

آن شانزده است شانزده نصف غیر مشتبه است نصف زن غیر مشتبه
است نصف زن غیر مشتبه ربع ثمن باقی ماند دوازده نصف چهار زن
قسمت بالتسویه نصف ولد تتمه و اگر نبوده باشد متوفی را اولادی و ولد ولد
اخذ نمودن زوجات در مفروضه قبل عده دیگر ربع داشته باشد در ربع
از اربع باشد شانزده است چرا که از ضرب چهار در چهار حاصل میشود
بعد از اخراج ربع ربع که نصف زن غیر مشتبه است باقی ماند سه عدد و چون
از باعتبار چهار زن منقسم نگردید ضرب نمودیم چهار را در شانزده شصت و
چهار حاصل شد تقسیم کردیم بر یموجب نصف زن غیر مشتبه ربع ربع نصف
چهار زن بالتسویه نصف احد از این تتمه بحث دهم هرگاه طلاق دهد
شخص مریض زوجه خود را در مرض موت و تزویج نماید چند زن دیگر را
و دخول کند و بعد از آن فوت شود ربع مال وی مابه زوجات مطلقه و غیر
تقسیم میشود بالتسویه با عدم ولد و ثمن مال وی با وجود ولد اگرچه بسیار است
باشند و مطلقه میان ایشان فرقی نیست بحث یازدهم اگر بوده باشد
زن را ولدی از شوهر خود از مذکر و خواه مونث ثمن جمیع ترکه میت از وی
است و اگر زن را ولدی از شوهر نباشد درین اقوال مختلف است آنچه

مشهور است

مشهور است نیست که از اشیا و اموال اناث حصه زن را از عین اینها
میدهند و از رقبه الارض هیچ چیز نمیدهند و قیمت میکنند آلات را
همچو بها و بناهای نشسته و آجر و خشت در ابنیه را و حصه وی را
از قیمت این مذکورات میدهند و بعضی میفرمایند که زن را منع کنند
از خانها و مسکنها لاغیر و بعضی میفرمایند که رقبه الارض را قیمت میکنند
و حصه زن را از قیمت آن میدهند چنانکه در ابنیه مذکور شد و کیفیت تقویم
چنانست که چوب و نی چنانکه در دیوار و بناهاست بدان هیات قیمت
نمایند و حصه زن را از قیمت آن بدهند و هرگاه راضی شوند ورثه
میت با آنکه حصه زن را از عین ترکه ممنوعه بدهند آیا واجب است
قبول نمودن زن عین ترکه ممنوعه را با آنکه طلب قیمت آن عین نماید
درین دو وجه است و هر یک از وجهان احتمال دارد و آنکه برو
واجب نیست قبول نمودن دور نیست از صواب نزد شیخ علی تولیه
قسمت عین ترکه ممنوعه متولی بیع و قسمت کردن حق زن حاکم
شرع است لاغیر و مطلقا فرقی نیست میانه آنکه زن ولد داشته باشد
از این شخص و ولد فوت شده باشد یا آنکه در اصل ولد بهم نرسیده باشد

بحث دوازدهم

دوازدهم هرگاه تزویج کنند دو صغیر را با یکدیگر پدران ایشان یا جدان
جانب پدر ایشان میراث میبرند احد هما از دیگری و اگر تزویج نمایند
ایشان را غیر پدر و جد موقوف است صحت عقد بر رضای ایشان
بعد از بلوغ و رشد پس اگر بالغ شوند صغیرین و راضی شوند بعقد پدر و جد
عقد پدر صحیح است و توارث میان ایشان ثابت است بلا
شرعی و الا که فوت شود احد صغیرین پیش از بلوغ باطل است آن عقد
خواه بالغ باشد آن دیگر پیش از فوت و اجازه بدهد یا آنکه بالغ نشده
فوت شود که مطلقا درین چند صورت فرقی نیست و اگر فرضا احد
صغیرین بالغ شود و بعد از بلوغ و رشد اجازه بدهد بعقد غیر از جد و پدر
و بعد از اجازه فوت شود و بعد از آن دیگر بالغ شود پس اگر راضی
با آن عقد نباشد توارث میان ایشان نیست و عقد باطل است
و الا که راضی باشد قسم میدهند وی را که راضی بودن بدین عقد بواسطه
میراث نیست اگر قسم بذات الله یاد نماید نصف حق خود را که فرض مآل
است از ترکه اخذ مینماید و الا که قسم یاد ننماید میراث نمیبرد و در صورتیکه
قسم یاد نماید آیا ساقط است بر زوج حیا عده از میراث همچو عده و مهر و غیر

او لا

وغیر ذلک بعضی از فقها را درین نظر است قسم دوّم از سبب ولایت
و آن پنج است قسم اوّل ولاء عتق است و درین دوازده بحث ذکر خواهد
شد ان شاء الله تعالی بحث اوّل در آزاد نمودن و آن بر دو قسم است
یا واجب یا سنت و این واجب بر دو نوع است یا واجب بالاصل شرعی
چنانکه مالک شود شخصی بنده را که بر وی آزاد شود بحسب شرع از اقارب
نسبی و رضاعی چنانکه در کتاب بیع و عتق فقها رضوان الله علیهم حصر آن جماعت
نموده اند که چون شخصی آن جماعت را بطریق بیع و میراث و غیره صاحب شود
ایشان بر آن شخص آزاد میشوند یا آنکه واجب میشود آزاد نمودن بفعل مالک
مکلف چنانکه نذر یا عهد نماید مالک در آزاد نمودن بنده یا فعلی نماید که
کردن آن فعل موجب آزاد نمودن بنده شود بحسب شرع اقدس
همچو افطار نمودن روزه رمضان بحرام چه در صورت کفاره جمع بر افطار
کننده لازم است که یکی از آن آزاد نمودن بنده است یا آنکه بنده خود را
تنکیل نماید مثل آنکه در این اقسام ولا ثابت نمیشود و بسبب ولا مولی میراث
نمیبرد یا آنکه آزاد نمودن سنت است و این سنت چنان است که مالک بنده
از روی تبرع بنده را آزاد نماید و این نوع آزادی بر دو قسم است اول آنست
که مولی خود را از ضمان جریره بری سازد در این صورت نیز مولا بسبب ولا

ازبنده

از بنده میراث نمیبرد و یا آنکه خود را بری نسازد از ضمان جریره بنده پس قسم
موجب میراث بردن مولی میشود از عتیق بسبب ولا بشرط آنکه عتیق وارثی
نداشته باشد از روی نسب خواه اقرب باشد و خواه ابعد و خواه
ذی فرض باشد و خواه غیر ذی فرض که در این صورت صاحب نسب
اولی است از مولی و مولی را حقی در میراث بسبب ولا چون صاحب نسب
معدوم باشد میراث از مولی است بحث دوّم میراث نمیبرد مولی از
مکاتب نفس خود را از مولی خریده است اما میراث مدبّر و آن بنده که مولی
وصیت بآزادی وی نموده وجه آنست که ولای ایشان از آن شخص است که
تدبیر نموده و وصیت کرده نه آنکه ام ولد نزد فقهای امامیه آزاد میشود از
نصیب ولد خود و بر او ولایت که مولی بسبب آنکه مولی مباشر عتق او نشده
و همچنین ولایت ام ولد را برای ولدش از برای آنکه نسب و ولا با یکدیگر
جمع نمیشود نزد علمای امامیه ولیکن مخالفین جایز میدانند که یک شخص میراث
ببرد بولا و نسب بحث سیوم صحیح نیست شرط نمودن ولا در فروختن بنده
چنانکه مالک بگوید که این بنده را فروختم بشرط آنکه ولای وی از من باشد
بحث چهارم شرط است در بردن میراث بسبب ولا که آزاد کردن تبرع باشد
چنانکه ذکر کرده شد و مولی خود را از ضمان جریره عتق بری نساخته باشد و عتیق

را از نذر

ذی نسبی نباشد از آزاد و اگرچه در مرتبه بعید باشد چون این شروط مذکوره در آزاد
نباشد میراث آزاد و اگرچه کننده وی است اگر یکی است خواه مرد باشد
وخواه زن و اگر از یک بیشتر باشد تمام ایشان در ترکه وی شریکند
هر یک بقدر حصه خود خواه مرد باشد و خواه زن و اگر آزاد کننده فوت
شود خلاف است میانه علمای امامیه در بردن میراث اولاد آزاد کننده
ابن بابویه رحمه الله میفرماید که ولای بنده از اولاد ذکور و اناث آزاد
کننده است چرا که ولا مثل میراث است و این قول صاحب خلاف در فتوا
درده است و شیخ مفید رحمه میفرماید که ولا از اولاد ذکور است دون
اناث خواه آزاد کننده مرد باشد و خواه زن و شیخ ابوجعفر طوسی
رحمه الله در نهایه میفرماید که اگر آزاد کننده مذکر است ولا از اولاد ذکور
خاصه و اگر یکی از آزاد کننده مؤنث است ولا از خویشان وی است
دون اولاد وی اگرچه مذکر باشند و این قول را بعضی قول مشهور دانسته اند
بحث پنجم میراث میبرند ولا را پدر و مادر و اولاد میت چون اولاد ایشان
قائم مقام ایشانند اولاد اولاد و اولاد هر چه مقدار که پایین روند و چون ایشان نیز
نباشند برادران و خواهران از جانب پدر یا مادر یا از پدر و اجداد و جدّه
از قبل پدر و چون ایشان نیز نباشند میراث از اعمام و عمات و از اولاد ایشان

ولا بنده

الاقرب فالاقرب و میراث نمیبرد بسبب ولا متقربان بمادر از برادران
و خواهران و اجداد و جدات و اخوال و خالات میت و اگر متقرب پدر
نباشد میت را میراث میبرد ولا را مولی مولی و اگر ایشان نیز نباشند
خویشان مولی مولی از جانب پدر و اگر ایشان نیز نباشند مولای مولای
و اگر ایشان نیز نباشند خویشان مولای مولای از جانب پدر و قس علیه
بحث ششم هرگاه بخرد پدر با یک پسر خود بنده را و بعد از آن آزاد نمایند
بنده را از روی تبرع و فوت شود پدر بعد از آن عتیق فوت شود در این صورت
سه ربع ترکه عتیق از پسر است که با پدر بنده را خریده است و یک ربع دیگر از پسر
دیگر است بحث هفتم هرگاه فوت شود آزاد کننده بنده و یک دو پسر
ولای بنده میانه ایشان بالسویه است پس اگر فوت شود یکی از این پسرها و یک دارد
دو پسر و فوت شود پسر دیگر و یک دارد سه پسر و فوت شود پسر دیگر و یک دارد
چهار پسر در این صورت ولا میانه اولاد حصه میشود و هر یک از اولاد بعدد
خود گرفته میانه خود حصه مینمایند نه آنکه اولاد پسران بعدد رؤس خود
قسمت نمایند چرا که ولا بطریق قسمت میراث اولاد اولاد است
چنانکه ذکر آن در فصل پنجم کرده شد بحث هشتم آزاد کرده شده میراث میبرد
از مولا خود مگر در ولای ولای و ... پس اگر فوت شود آزاد کننده و برادر

و برادرش

ومیراث بری نباشد میراث وی از امام علیه السلام است بحث نهم هرگاه
جایز نباشد آزاد نمودن کافر چنانکه شیخ ابوجعفر طوسی در خلاف میفرماید
پس کافر بیرد ولا پس و اگر بعد از آزادی عتیق کافر مسلمان شود و فوت شود
پیش از اسلام مولی و عتیق را وارث شرعی نباشد میراث وی از امام
علیه السلام است و مولی کافر از وی میراث نمیبرد و اگر فوت شود بعد از
اسلام مولی میراث وی از مولی است و اگر مسلمان شود مولی
و عتیق کافر باشد و فوت شود در کفر میراث باز از مولی است هرگاه
عتیق را وارث مسلمان نباشد بحث دهم هرگاه بخرد شخصی با دختر خود بنده
را و بعد از آن آزاد نمایند پدر و دختر بنده را و فوت شود پدر و بگذارد
یک پسر و این دختر را و بعد از آن فوت شود بنده در اینصورت مال بنده
میانه پسر و دختر دو نصف میشود و شیخ مفید باید که اگر قایل بشویم باینکه ولا
به دختر نمیرسد تمام مال بنده در اینصورت از دختر است و مثل دیگر
از پسر بحث یازدهم در جر ولا یعنی کشیدن ولا بسوی خود طریق مسئله چنانست
که هرگاه بخواهد غلام معتقه شخصی را و معتقه را صاحب ولد کند پس در اینصورت
ولای ولد معتقه از مولای معتقه است و اگر فوت شود غلام و بعد از وفات غلام
آزاد کند پدر غلام را در اینصورت جر ولا میشود بسوی مالک پدر غلام چرا که

جد قایم مقام پدر است و همچنین میراث جد اگر غلام زنده باشد و بنده باشد
اما هرگاه جد را آزاد نماید بعد از آن غلام را آزاد نماید جر ولا میشود
بسوی مالک غلام بحث دوازدهم اگر منکر شود عتیق ولد معتقه را و میان
ایشان لعان واقع شود و فوت شود عتیق و بعد از آن ولد عتیق فوت شود
و میراث بری نداشته باشد از روی نسب پس ولای این از مولی
مادری وی است و اگر اعتراف نماید ولد عتیق بعد از لعان به عتیق میراث
پدر از ولد و نه مولی عتیق اگرچه نسبت ولد در اینصورت عود نمود قسم
از اقسام خمسه ولای ضامن جریره است چنانکه دو بنده که ایشان را
آزاد نموده باشند بسبب کفاره یا تمیل نموده باشند یا مالک ایشان از
باینکه مالک ایشان خود را بری ساخته باشند از میراث ایشان و
بیکس باشند یا دو حر الاصل بیکس یا یک حر بیکس با عتیق بیکس ضامن جریرت
یکدیگر شوند و بیکدیگر بگویند بلفظ مخصوص که فقها رضوان الله علیهم نقل نموده
چنانکه بگوید آن یک به دیگری عاقدتک علی ان تعقلنی و انصرک و تمنع
عنی و ادفع عنک و تعقل عنی و اعقل عنک و ترثنی و ارثک پس آن دیگری
بگوید قبلت و این عقد را فقها از عقود لازمه شمرده اند چون در میان ایشان چنین
عقدی واقع شود هر دو از یکدیگر میراث میبرند بشرط آنکه بیکس باشند و میراث

از روی نسب و ولای عتیق نداشته باشند و این توارث از ایشان تجاوز
نمیکند باولاد ایشان میانه این دو شخص پس چون فوت شود و بعد از
عقد احدهما میراث وی با تمام از آن دیگر است هرگاه ذی نسبی
را نبوده باشد اگرچه در مرتبه بعیده باشند و میراث میبرد زوج
یا زوجه متوفی با ضامن جریره بنصیب اعلی خود را و تتمه از ضامن جریره
است سیوم از اقسام خمسه ولا باینکه مسلمان شده باشد کافری در
دست وی بعد از آن شخص فوت شده باشد و میراث بر مسلمان نداشته
باشد از روی نسب در اینصورت میراث آن جدید الاسلام از
آن شخص است که اسلام با و تلقین نموده چهارم از اقسام خمسه ولای
زکوة است و آن آنست که بنده در تحت شدت را از مال زکوة
خریده باشند چون این بنده فوت شود و برا وارث از روی نسب
نباشد میراث وی بعد از اخراج نصف زوج یا زوجه از مستحقین زکوة
است و از امام علیه السلام یا حاکم شرع بر ایشان تقسیم مینمایند پنجم از اقسام
خمسه ولای امام علیه السلام است هرگاه متوفی را میراث بری نباشد چنانکه
ذکر هر یک مفصلا گردیده شد چه در اینصورت تمام مال متوفی از امام علیه السلام است
و اگر بوده باشد متوفی را زوج یا زوجه در میراث بردن امام علیه السلام با

زوج یا زوجه خلاف است چنانکه در فصل اول ذکر کرده شد و در صورتیکه
متوفی بیکس باشد مطلقا میراث بری نداشته باشد اگر امام علیه السلام
ظاهر است مال از وست آنچه خواهد کند و حضرت امیر المؤمنین و امام
المتقین علی ابن ابی طالب علیه السلام چنین مال را تقسیم مینمود در فقرای
بلد و ضعفای از همسایگان از روی تبرع نه آنکه بر حضرت اینطریق تقسیم
واجب بوده باشد و اگر امام علیه السلام غایب باشد حصه امام
علیه السلام ضبط آن باید نمود تا وقت ظهور امام و اگر ممکن نباشد رسیدن
آن مال با امام علیه السلام قسمت باید نمود بر فقرا و مساکین و نباید داد بسلطان
جایر مگر آنکه در ندادن مال بسلطان جایر بیم و خوف بوده باشد چه در اینصورت
فقها تجویز نموده اند دادن مال را بسلطان بدانکه مخصوص امام علیه السلام است
آن غنیمتی که فقرا و ... بغیر اذن امام اخذ میکنند و همچنین از امام علیه السلام است
آنچه مشرکین ترک کرده فرار مینمایند از غیر حرب یا آنچه بصلح یا بجزیه میدهند
تمام مجاهدین را آن شیر بکنند و عدم مجاهدین از فقرا مسلمان است و آنچه دزدان
میبرند از اهل حرب در زمان صلح بر ایشان رد آن می باید نمود و اگر ممکن نیست صلح نزده
آنچه از شخص است و بر آن شخص حمتش لازم است که از آن چیز به ید و ... از وی است و اگر

شخص از اهل حرب و میراث بر نداشته باشد میراث وی از امام علیه السلام است
و آنچه با امام علیه است ذکر آن عنقریب در کتاب جهاد خواهد شد ان شاء الله
فصل دوازدهم در ذکر میراث غرقی و مهدوم علیهم و خنثی مشکل و ولد متوقف
در باب میراث و درین فصل پنج مطلب است مطلب اول در میراث غرقی
و مهدوم علیهم و درین سه بحث است اول هر گاه غرق شوند دو شخص
میراث می برند از یکدیگر بچهار شرط اول از شروط آنست که میراث بردن از جانبین باشد
یا آنکه یکی از ایشان را مالی باشد زیرا که توارث محال است نه در چیزی
دیگر دوم از شروط آنست که میانه ایشان توارث باشد که اگر چنین نباشد
حکمی نیست میانه ایشان مثل دو برادر که یکی را ولدی باشد و هر دو
برادر غرق شوند چه درین صورت توارث میانه ایشان نیست سوم از
شروط آنست که مشتبه باشد حال ایشان درین نوع که ندانند کدام
یک پیش از دیگری فوت شده است چه اگر دانسته باشد موت
احدهما پیش از دیگری یا آنکه هر دو یک مرتبه فوت شده باشند ملک
این حکم و میراث هر یک از ورثه زنده وی است دون ورثه یکدیگر که با وی
غرق شده است چهارم از شروط آنست که حاصل شود این مردن بسبب غرق
یا هدم که اگر غیر ازین دو صورت باشد از یکدیگر میراث نمی برند و میراث هر یک

از ورثه

از دیگر ورثه است و ذکر فوت شدن در غیر غرق و هدم را در باب
موانع ارث مفصلا نوشته شده است مطلب دوم آنست که چون
شرایط مذکوره متحقق شود میراث می برند بعضی از بعضی از مال قدیم
شخص نه آنچه از مال آن دیگر میگیرد بنا بر قول اصح و شیخ مفید رحمه الله
میفرماید که میراث میبرد هر یک از آنچه از مال وی نیز گرفته اند و باین
قول فقها عمل ننموده اند مطلب سیوم خلاف است علمای امامیه را
در مقدم داشتن اقل نصیبا در میراث غرقی و مهدوم علیهم و این تقدیم
را شیخ مفید ره واجب میدانسته و شیخ ابوجعفر طوسی ره را درین
مسئله دو قول است اول واجب تعبدی میدانسته و قول دیگر
سنت و این سنت بودن نزد بعضی اقرب است پس اگر غرق شوند
پسر و پدر وجهش اول فرض موت پدر میکنند و میراث پسر که غرق
شده از مال پدر و نقل میکنند از پسر به دیگر ورثه اش و بعد از آن
فرض موت پسر میکنند و پدر از مال قدیم وی میراث میبرد نه آنچه از مال
پدر برده بود و بعد ذلک از پدر نیز بورثه اش نقل میکنند و این چنین
است در زوج و زوجه و برادر و غیر ذلک جامع رساله خدا بخش شاه و بطلق

بطریق سلطان المحققین نصیر الملة والدین طاب ثراه دو مثال درین رساله در می آید
و میاورد مثال اول حسین و علی و خالد سه برادر از جانب پدر و هر سه غرق شده
و هر یک ازین برادران یک برادر از جانب مادر نیز دارد چنانکه حسین برادر
قاسم است و برادر علی مالک و برادر خالد عبدالله پس فرض میکنیم اول
فوت یکی از سه برادر پدری را هر کدام که باشد چرا که اقل نصیبا در میان
ایشان نیست و همه نصیب مساویند پس فریضه هر یک این سه برادر
از دوازده سهم تصحیح می یابد دو سهم از او برادر از جانب مادر متوفی میدهیم
و هر یک از دو برادر از جانب پدر پنج سهم دیگر را میبرند بارثیت
و از ایشان نقل میکنند بسوی برادر از جانب مادری ایشان و طریق
نقل شدن را در تحت اسامی ایشان مینویسیم و اسم برادر از جانب مادر
را در آخر در آخر می نویسیم

حسین
اصل فریضه ۶ منکسر در مخرج ۲ ضرب کردیم در ۶ حاصل ۱۲
قاسم ۲
وارث
برادر پدری علی ۵ انتقال کرد به مالک
برادر خالد ۵ انتقال کرد به عبدالله

علی
اصل فریضه ۶ منکسر در مخرج ۲ ضرب کردیم در ۶ حاصل ۱۲
مالک
وارث
برادر پدری حسین ۵ انتقال کرد به قاسم
برادر خالد ۵ انتقال کرد به عبدالله

خالد
اصل فریضه ۶ منکسر در مخرج ۲ ضرب کردیم ۶ حاصل ۱۲
عبدالله
وارث
برادر پدری حسین ۵ انتقال کرد به قاسم
برادر پدری علی ۵ انتقال کرد به مالک

پس هر یک از برادران مادری ایشان را بعد از تقسیم ترکه تمام ایشان
دوازده سهم رسید دو سهم بارثیت ترکه برادر از جانب مادر از اصل
مال وی و ده سهم دیگر از برادر مذکور بانتقال مثال دیگر یک شخص
با زن خود و یک پسر و دو دختر غرق شدند یا عمارتی بالای ایشان
فرود آمد و فوت شدند و این مرد برادری دارد صالح نام
و زن پدری دارد محمد نام و پسر زنی دارد طاهره نام و یکی از این دو
دختر شوهری دارد یوسف نام پس اول فرض مردن مرد می نمائیم چرا
که اقل نصیب است اصل فریضه اینمرد هشت سهم است بعد از ضرب
آن در مخرج ربع که چهار است سی و دو حاصل شد و این سی و دو سهم
منکسر میشود در مخرج نصف چرا که از سی و دو سهم چهار سهم نصیب زنست
و چهارده سهم نصیب پسر و چون این پسر زنی دارد و زن ربع میبرد از ترکه
پسر و چهارده سهم ربع ندارد و میانه چهارده و مخرج ربع که چهار است توافق
بنصف است نصف چهار را که دو است ضرب کردیم در سی و دو
و شصت و چهار حاصل شد این عدد را در سهمهای فریضه ضرب نمودیم و بشرحی که نوشتیم

و بعد از ان شروع در قسمت نمودیم ثمن از که هشت است و دو ثمن زن
اسحق نقل کرد از زن پدری محمد و نصف پسر از فریضه پدر زینب و هشت
است نقل کرده شد هفت سهم آن بزن پسر طاهره و بیست و یکسهم دیگر
بجد وی محمد و نصف دختری شوهر چهارده سهم است نقل کرد از وی
بجدش محمد نصف دختر شوهر در چهارده سهم است هفت سهم آن از شوهر
یوسف است و هفت سهم دیگر از جدش محمد است بعد از آن تقدیر تسلیم فوت
زینب سایر ورثه اصل فریضه این زن دوازده است بعد از ضرب
نمودن مخرج ربع در وی چهل و هشت سهم حاصل شد و این چهل و هشت سهم
نیز منکسر در مخرج نصف میشود چنانکه چهل و هشت بعد از اخراج سدس و ربع کم
که نصف جد و شوهر است چهارده سهم دیگر نصف پسر میشود و چون پسر
دارد این ربع پسر دارد از مال وی و چهارده ربع منحصر اند در فریضه منکسر
در مخرج ربع میشود که چهار است و میان چهار و چهارده توافق بنصف است
ضرب کردیم نصف چهار را که دو است در چهل و هشت نود و شش حاصل
این عدد را مبنای فریضه نموده بسرخی نوشتیم و بعد از آن قسمت نمودیم
از این عدد شانزده سهم ان از پدر است که محمد است و بیست و چهار سهم از پدر
زینب نقل کرد از وی ببرادرش صالح و بیست و هشت از پسر است هفت سهم آن از

زن وی است طاهره و بیست و یکسهم دیگرش از جد محمد است و چهارده
سهم نصف دختر زن شوهر دار است و هفت سهم از شوهر وی یوسف است
و هفت سهم دیگر از جدش محمد است و چهارده سهم دیگر از دختری شوهر است
نقل کرد بجدش محمد بعد از ان تقدیر فوت پسر تسلیم ترکه اش از فوت
خواهران وی اصل مال پسر دوازده است که سه ثمن نوشته شد
سه سهم آن از زوجه پسر است که طاهره باشد و چهار سهم از ما در پسر است
نقل کرد چهار را از ما در بپدرش محمد و باقی پانزده سهم که از پدر پسر است
نقل کرد از پدر ببرادرش صالح بعد از ان تقدیر فوت ان دختر که شوهر
دار است کردیم اصل فریضه آن دختر شش است که بسرخی نوشته شد
سه سهم از شوهر وی است یوسف و دو سهم از ما در دختر است انتقال
کرد بپدر وی محمد و تتمه یکسهم باقی ماند که نصف دختر است نقل کرد به برادر
وی صالح و طریق بردن هر یک از ورثه از ترکه دیگر بدین نوع تعلیم کرده
میت صادق اصل فریضه هشت منکسر در مخرج چهار ضرب کردیم
در سی حاصل شد سی و سه وارث

دختر زینب	دختر زینب	پسر سعد	زوجه فاطمه
١٤	١٤	٢٨	٨

٦٤

اصل فریضه ١٢ منکسر در مخرج ٣ ضرب کردیم در دوازده حاصل چهل هشت منکسر در مخرج ٢ فاطمه

ضرب کردیم در چهل هشت حاصل نود و شش وارث زوج صادق

پسر سعد	دختر زینب	دختر رقیه	پدر محمد	میت سعد اصل فریضه ١٢
٢٤	١٦	١٤	١٤	٤٨

وارث
مادر صادق فرایه دو فاطمه زوجه پسر ٢ اصل فریضه ٦ وارث در فاطمه زوج ١
٣ ٤ ٥ ٢ ٤
اصل فریضه ٣ وارث در فاطمه پدر صادق

توضیح چون گفتیم که هر یک مجملا بوضوح پیوست لابد است از بیان نمودن جمع احوال
کلهم که آن ١٨١ سهم است و بیان آنچه بانتقال رسیده است بصالح
و محمد و یوسف چه مقدار است و از که اخذ نموده اند و آنچه از اصل مال
اخذ نموده اند چه مقدار است و از ترکه کدام یک برداشته اند
صالح ٢٤ سهم از نود و شش سهم از ترکه فاطمه رسیده و از ترکه سعد ده از دوازده
سهم و از ترکه از شش سهم و از ترکه زینب ٢ از سه سهم جمع بانتقال بوی رسیده واز
صادق و محمد از ترکه فاطمه ٨ از نود و شش سهم که شانزده سهم آن از
اصل مال فاطمه است که شش و یک گرفته است و تتمه دیگر بانتقال بوی
رسیده است و از ترکه صادق ٥ از شصت و چهار سهم و از ترکه سعد از دوازده
سهم و از ترکه رقیه ٢ از شش سهم و از ترکه زینب از سه سهم جمع این سهام
بانتقال بمحمد رسیده است و یوسف را از اصل ترکه رقیه ٣ از شش سهم و از
ترکه صادق ٧ از شصت و چهار سهم و از ترکه فاطمه ٧ از نود و شش سهم

بانتقال بوی رسیده و طاهره را از اصل ترکه سعد ٣ سهم و از ترکه صادق
از شصت و چهار سهم و از ترکه فاطمه ٧ از نود و شش سهم جمع این سهام بانتقال
از شوهرش بدو رسیده بموجب جمعا بانتقال بصالح رسیده

بانتقال بمحمد رسیده	بانتقال بیوسف رسیده	لطاهره از اصل مال رسیده	بمحمد از اصل مال رسیده
٩٩	١٤	١٤	٢
بیوسف از اصل رسیده	لطاهره از اصل مال رسیده		
٣	٣		

مطلب دوم در میراث خنثی مشکل و در بیان
دوازده بحث ذکر خواهد شد بحث اول خنثی است که ویرا هم فرج مردان
باشد و هم فرج زنان اجماع واقع شده است که درین نوع اعتبار باید نمود
حال این شخص را ببول کردن و میراث بردن باعتبار ان مخرج بول اگر
بفرج مردان بول میکند مذکر است و اگر بفرج زنان بول میکند مؤنث اگر
از هر دو مخرج بول بیاید اعتبار بسابق نمودن مخرجی را که اول بول باید
و اگر از هر دو مخرج بول یکبار بول بیاید باید اعتبار نمود مخرجی را که بول
از وی آخر منقطع شود و اگر در منقطع شدن نیز هر دو مخرج موافق بود
امر این شخص مشکل است و بعد ذلک علما را درین چند قول است شیخ
مفید رحمه الله و سید مرتضی میفرمایند که بشمارند اضلاع وی را که اگر هر
دو جانب در عدد موافق اند مؤنث است و اگر مختلف است مذکر است
و این قول مرتضی ابن ادریس است و صاحب دروس در دروس نقل میکند

که زن هجده ضلع دارد و مرد هفده از جانب راست مرد نه عدد است
و از جانب چپ هشت عدد ضلع، نقص حصری چنانکه روایت
واقع شده است که حوا از ضلع ایسر آدم خلق شده است
و شیخ ابوجعفر طوسی در خلاف میفرماید که حال این شخص را بقرعه مشخص میباید
نمود و در نهایه و ایجاز و مبسوط میفرماید که این شخص را نصف نصیب مرد
میباید داد و نصف نصیب زن حضرت خاتم المجتهدین و وارث علوم
سید الانبیاء والمرسلین بهاء الدین محمد طاب الله ثراه و جعل الجنة مثواه
اینطریق را قول مشهور فرموده است و در رساله خود بدین عمل نموده
چنانکه یک مرتبه بتقدیر انوثیت خنثی میکند و تصحیح فریضه از انوثیت
میدهند و یک مرتبه بتقدیر تصحیح فریضه را از ذکوریت میدهد و بعد از آن
نظر میکنند میانه این دو فریضه اگر متماثلند اکتفا باحدهما میکنند و اگر
متداخلند اکتفا باکثر آن میکنند و اگر متباینند ضرب میکنند احدهما
را در دیگری و اگر متوافقند عمل بجزء وفق میکنند و بعد از آن
حاصل را مضاعف میسازند در اکثر اوقات بحث دوم اگر خنثی
مشکل باشد تمام مال از اوست و اگر با خنثی دیگری شریک شود مال
ترکه میان ایشان بالسویه است اگرچه بسیار باشند بنابر قول اول

و بر دو قول

و بر دو قول دیگر قرعه زدن و شمردن اضلاع است اگر تمام ایشان
یکنوع باشند در میراث بردن مساوی اند خواه تمام مذکر باشند و خواه
مؤنث والا بعضی را ایشان حکم بطریق قرعه یا شمردن اضلاع بذکوریت
حالش متحقق گردد و بعضی را بانوثیت ترکه را للذکر مثل حظ الانثیین میانه خود
تقسیم نمایند بحث سیوم اگر بوده باشد میت را پدر و مادر و خنثی علی تقدیر
ذکوریت ایشان فریضه از شش تصحیح میپاید و بتقدیر انوثیت ایشان باز
از شش مصحح است چون فریضه متماثلند اکتفا باحدهما کرده قسمت نمودیم
بر بموجب پدر سدس و مادر سدس و خنثی تتمه بالسویه بحث چهارم اگر بوده باشد
متوفی را پدر و مادر و یک پسر و یک ولد خنثی بتقدیر ذکوریت خنثی
اصل فریضه ایشان شش است سدس نصیب پدر و مادر است باقی مانده چهار
عدد بالسویه میان پسر و خنثی منقسم میشود و بتقدیر انوثیت خنثی باز اصل فریضه
شش است بعد از اخراج سدسان پدر و مادر باقی ماند چهار عدد و ثلثا
به پسر و خنثی منقسم نمیگردد ضرب کردیم سه را در شش هجده حاصل شد
چون فریضه ذکوریت در فریضه انوثیت داخل بود اکتفا بهجده نمودیم
از فریضه نصف نصیبین بر موجب نصیب پدر سه سدس و نصیب مادر سه سدس و خنثی
نصف نصیبین پسر نصف نصیبین خنثی و اگر بوده باشد متوفی را پدری و دختری

و دختری و ولد

و دختری و ولد خنثی بتقدیر انوثیت خنثی فریضه از شش تصحیح میپابد و بتقدیر ذکوریت
از هجده و چون فریضه انوثیت در فریضه ذکوریت داخل بود اکتفا نمودیم
بهجده و قسمت نمودیم بر بموجب پدر سدس مادر سدس دختر و خنثی بحث پنجم
اگر بوده باشد متوفی را پدر و مادر و ولد خنثی بتقدیر ذکوریت خنثی اصل
فریضه ایشان شش است بعد از اخراج سدسان پدر و مادر تتمه سهم
از خنثی است و بتقدیر انوثیت خنثی اصل فریضه شش است بعد از اخراج
سدسان و نصف که دو و سه است باقی مانده یکعدد و بنابر قول مشهور رد
میکنیم بر پدر و مادر و دختر اخماسا پس فریضه منکسر در مخرج خمس کردیم ضرب از
پنج را در شش سی حاصل شد چون فریضه ذکوریت که شش است داخل
در فریضه انوثیت که سی است اکتفا بسی نموده سی را مضاعف ساختیم
شصت حاصل شد قسمت نمودیم بر بموجب نصیب پدر سدس نصیب مادر
سدس فرضا نصیب خنثی تتمه فرضا و ردا بحث ششم اگر بوده باشد
متوفی را احد ابوین و ولد خنثی بتقدیر ذکوریت خنثی اصل فریضه شش است
سدس آن از احد ابوین و تتمه از خنثی و بتقدیر انوثیت خنثی اصل فریضه
شش است سدس از احد ابوین دادیم نصف از که سه است بخنثی
دادیم باقی ماند دو عدد چون از باقی میان احد ابوین و خنثی منقسم نمیگردد

میانه مخرج

میانه مخرج ربع که چهار است و شش توافق بنصف بود ضرب کردیم نصف احدهما را
در دیگری دوازده حاصل شد از را مضاعف ساختیم بیست و چهار شد
قسمت نمودیم بر بموجب احد ابوین فرضا و ردا خنثی فرضا و ردا بحث
هفتم اگر بوده باشد متوفی را احد ابوین و خنثی و اخی بر بتقدیر ذکوریت
خنثی اصل فریضه شش است سدس آن نصیب احد ابوین است
باقی مانده پنج عدد اثلاثا بر خنثی و اخی منقسم نمیشد ضرب نمودیم سه را در شش
هجده حاصل شد و بتقدیر انوثیت خنثی از پنج سهم تصحیح میپابد بطریقی که حضرت
طاب الله ثراه چند احتمال نزد او داده اول آنکه سدس هجده را که
که سه است ضرب کنیم در سی و حاصل را مضاعف سازیم یا آنکه مخرج
سدس که شش است در سی ضرب کردیم یکصد و هشتاد حاصل شد
چون میانه فریضه انوثیت و ذکوریت تباین است ضرب کردیم هجده را
در هجده حاصل را مضاعف ساختیم یکصد و هشتاد حاصل آمد آنا بالطریق
مشهور فریضه انوثیت از سی تصحیح می یابد میانه هجده و سی توافق بالسدس است
سدس را که پنج است ضرب نمودیم در هجده و حاصل را مضاعف ساختیم
یکصد و هشتاد حاصل شد قسمت نمودیم بر بموجب نصیب احد ابوین نصیب
خنثی نصیب اخی بحث هشتم اگر بوده باشد متوفی را پدری و یک خنثی بتقدیر انوثیت

خنثی از بعد

بتقدیر انوثیت خنثی فریضهٔ ایشان از سه سهم تصحیح میابد و بتقدیر ذکوریت
خنثی فریضهٔ ایشان از دو سهم تصحیح میابد میانه فریضهٔ انوثیت و ذکوریت
تباین است ضرب نمودیم دو را در سه شش حاصل شد بعد از آن شش را
مضاعف کردیم دوازده حاصل شد تقسیم نمودیم بر موجب نصف پسر
نصف خنثی و همچنین از دوازده تصحیح میابد اگر متوفی را دختری باشد
و یک خنثی نصف خنثی نصف انثی بحث هم اگر بگذارد متوفی پسر و دختری
و یک ولد خنثی بتقدیر ذکوریت خنثی فریضهٔ ایشان از پنج سهم تصحیح میابد و بر
تقدیر انوثیت خنثی از چهار سهم میانه پنج و چهار تباین است ضرب نمودیم
پنج را در چهار و حاصل ضرب را مضاعف ساختیم چهل شد تقسیم نمودیم
بر این موجب نصف پسر نصف خنثی نصف انثی بحث دهم اگر ایشان
با خنثی زوج یا زوجه تصحیح می باید داد مسئلهٔ خنثی را باشتراکان اولاً
بعد از آن ضرب باید نمود و مخرج نصیب زوج را یا زوجه را در سهام فریضهٔ
ایشان مثلا هر گاه بگذارد شخصی خنثی و انثی و پسر و شوهر تصحیح باید فریضهٔ
خنثی و پسر و انثی از چهل سهم چنانکه گذشت ضرب کردیم مخرج ربع که چهار است
در اصل فریضه که چهل است حاصل شد یکصد و شصت سهم تقسیم نمودیم بر موجب
نصف شوهر ربع نصف خنثی نصف انثی نصف پسر بحث یازدهم اگر اخوه

و اعمام خنثی باشند قاعده در ایشان چنان است که از نظر گذشت و اگر ذکوریت را در
مثال مفروضه زنی باشد و خنثی و انثی و پسری مخرج ثمن را که هشت است
ضرب میباید کرد در چهل فریضه سیصد و بیست سهم میشود بر موجب ثمن
زن را ثمن نصیب خنثی نصیب پسر نصیب انثی آنچه خنثی را در صورت اول
میرسد و مضروب فی الله و صورت دوم میرسد و مضروب ثالثه
در صورت سیوم که در میراث اولاد ذکر کرده شد مثلا هر گاه بگذارد
متوفی یک برادر و یک خواهر و یک خنثی کلهم از جانب پدر یا مادر بتقدیر
ذکوریت خنثی فریضهٔ ایشان از پنج سهم تصحیح می یابد و بر تقدیر انوثیت
خنثی از چهار سهم چون میانه فریضه ذکوریت و انوثیت تباین است ضرب نمودیم
پنج را در چهار حاصل را مضاعف ساختیم چهل سهم شد بر موجب نصیب
برادر نصیب خواهر نصیب خنثی و اگر اخوه و اخوات از جانب مادر
یا اخوال و اعمام و اولاد ایشان از جانب مادر باشند و خنثی باشند
احتیاج بحساب نیست چرا که مذکر و مونث از جانب مادر در تقسیم مساوی اند
چنانکه در بحث اخوال و اعمام گذشت و در خنثی بودن آبا و اجداد نزد
فقها خلاف است بواسطه آنکه ولادت کاشف حال وی است و بعضی گفته اند
که احتمال دارد که آبا و اجداد خنثی باشند چرا که روایت شده است از شریح که شخصی

که شخصی در زمان وی هم زاییده و هم زایانیده و شیخ ابو جعفر طوسی رحمه الله
میفرماید که هر گاه خنثی شوهر باشد زن را نصف نصیب زن میدهند و اگر
زن باشد نصف نصیب شوهر باید داد ~~اگر شوهر باشد~~ اگر باشند
را عم و عمه خنثی از جانب پدر و مادر یا پدر بتقدیر ذکوریت خنثی فریضهٔ ایشان
از سه سهم تصحیح می پذیرد و بر تقدیر انوثیت خنثی از چهار سهم میانه این دو فریضه
تباین است ضرب نمودیم سه را در چهار و حاصل را مضاعف ساختیم
چهل شد بر موجب قسمت نمودیم نصف عم نصف عمه نصف خنثی و اگر
باشد متوفی را عم خنثی و عمه خنثی بتقدیر ذکوریت خنثی اصل فریضهٔ ایشان
سه است و بتقدیر انوثیت خنثی دو و میانه فریضه ذکوریت و انوثیت تباین است
ضرب نمودیم احدهما را در دیگری و حاصل را مضاعف ساختیم دوازده
شد تقسیم نمودیم بر موجب نصف خنثی نصف انثی بحث دوازدهم هر گاه
بگذارد متوفی جد از جانب پدر و برادری از جانب پدر لیکن خنثی در صورت
مفروضه ذکوریت خنثی فریضهٔ ایشان از دو سهم تصحیح میابد چنانکه وجه
آن در فصل هشتم ذکر کرده شد و بتقدیر انوثیت خنثی از سه سهم تصحیح میابد
چون میانه فریضه ذکوریت و انوثیت تباین است ضرب نمودیم دو را در
سه حاصل ضرب را مضاعف ساختیم دوازده شد تقسیم نمودیم نصف جد

نصف خنثی و اگر ذکوریت را در فرضها اولاد ایشان بسیار باشند و بعضی از ایشان
خنثی باشند یا کلهم خنثی باشند قاعده چنان است که در اولاد ذکر شد العاقل
یکفیه الاشاره مطلب سیم در مسائل متفرقه در باب میراث و درین مطلب شش
است مسئله اشاره خواهد شد مسئلهٔ اول شخصی را که نه فرج مردان و نه
فرج زنان میراث می برد بقرعه چنانکه فقها نقل نموده اند که شخصی را دیده
که نبود در قبل وی یا پارچه گوشتی مثل دیره که از آن بول ترشح میکرد و قبل
و همچنین نقل است که شخصی را دیدند که نبود وی را الا مخرج واحد ما بحرج
که از آن مخرج واحد بول و غایط میکرد و همچنین شخصی را دیدند که او را
نه قبل و نه دبر و آنچه میخورد و می آشامید بقی دفع آن میکرد چون حال
شخص بدین انواع و مثل این باشد فقها رضوان الله علیهم نقل نموده اند که حال
این شخص بقرعه باید نمود چنانکه بنویسند بر یک رقعه عبد الله و بر دیگر رقعه امة الله
و بر دیگر رقعه امة الله و چند رقعه دیگر با آن ممزوج ساخته از ابطال سهام
سازند و بعد از آن این دعا بخوانند اللّهمّ انتَ اللهُ لا اِلهَ اِلّا انتَ عالِمُ
الغَیبِ وَ الشَّهادَةِ انتَ تَحکُمُ بَینَ عِبادِکَ فیما کانوا فیهِ یَختَلِفونَ بَیِّن
لَنا اَمرَ هذا المَولودِ حَتّی یُورَثَ عَلی ما فَرَضتَ فی کِتابِکَ بعد از آن دست
یکی از آن رقعها را بیرون آرند و عمل بدان کنند اگر رقعه عبد الله بیرون آید

آنشخص را سهم ذکوریت دهند و اگر رقعه امة الله بیرون آید او را
سهم انوثیت دهند مسئله دوم شخصی را که بوده باشد دو سر یا دو
بدن بر حقوه واحده فقها رضوان الله علیهم امر این شخص را چنین
قرار داده اند که چون بخواب روند یکی از آن دو را بیدار نمایند
اگر با یکدیگر بیدار شدند یک شخص اند و یک سهم میبرند و اگر
یکی بیدار شود و دیگری در خواب باشد ایشان دو شخص اند و دو سهم
میبرند و این چنین است حکم ایشان در شهادت اما در تکلیف دو
شخص اند مطلقا و در نکاح یک شخص و اگر قصاصا دو شخص باشند قصاص
بر احد ایشان نمی کنند اگر چه عمدا باشد مطلقا و اگر مرتد شود احد ایشان
قتل نمی نمایندش و حبس میکنندش و نمی زنندش که مبادا
ضرر آن دیگری رسد لیکن حکم کرده میشود بنجاست آن عضو که مخصوص
است بدون دیگری اما در آن عضو که مشترک باشند در حس بدن
آن عضو طهارت را نظر است و اگر فوت شود احد ایشان اشکال کرده اند
فقها در دفن نمودن و قطع کردن هر یک از دیگری و در عادت کردن
زنده بادی نیز اشکال است چرا که هر شخص بنده صادق است که حامل
نجاست مگر آنکه مستند بقول حضرت رسالت پناه صلوات الله علیه و آله

المحظور است

محظور است در وقت ضرورت مباح میشود پس اگر ممکن است قطع کردن
احد ایشان جایز و مشروع است قطع کردن چنانکه بچه هرگاه در شکم مادر زنده
حیات فوت شود و بچه را قطعه قطعه نموده بیرون می آورند و اگر مادر
فوت شود و بچه ذی حیات باشد قطع پهلوی مادر کرده بچه را بیرون
می آورند مسئله سیوم میراث میبرند دیت جنین را پدر و مادر و آنکه
پدر و مادر نزدیک است و با عدم نزدیک بودن پدر و مادر میراث
میبرند آنکه متقرب به پدر است از ذوی النسب و سبب مثل معتق خواه
مذکر باشد و خواه مؤنث و در متقرب بمادر دو قول است
مسئله چهارم علمای امامیه را قول است که بیرون کنند از برای
حمل نصیب دو مذکر برای آنکه در اغلب اوقات دو میباشد
و زیاده از دو نمیباشد و نادر است پس اگر فوت شود شخصی و بگذارد
پسر موجودی و حملی ثلث ترکه آن شخص است از پسر موجود است و ثلثان
دیگر موقوف است برای حمل و اگر متوفی را دختر موجودی باشد
و حملی خمس ترکه متوفی از دختر است و تتمه دیگر موقوف است بجهة حمل پس
اگر بیاید حمل بدان شرط که در باب ارث ذکر کرده شد میراث

میراث میبرد آنچه نصیب اوست شرعا و الّا که حمل نباشد یا آنکه بدون
شرط از مادر ساقط است نشود موقوف بجهة حمل را ورثه تقسیم
مینمایند و اگر بوده باشد متوفی را پدر و مادری و زنی و حمل هر یک
از پدر و مادر سدس ترکه را میبرند و ثمن ترکه را زن میبرد پس اگر حمل از
مادر ساقط شود و شرط مذکور در او نصیب خود را اخذ مینمایند و الّا
کامل میکردانند هر یک از پدر و مادر و زن نصیب مفروضه خود را
مسئله پنجم توارث میانه لقیط و ملتقط بسبب التقاط نیست مگر آنکه چنانچه
لقیط نشود و میراث وی از امام است علیه السلام مسئله ششم هرگاه
مشهور باشند دو کس بیکدیگر مثل پدر و پسر و زن و شوهر و ماننده
این میراث میبرند هر یک از دیگری و تکلیف بینه بر ایشان نمیکنند
و اگر مشهور نباشد این نسب و سبب باشند قبول قول ایشان بدون
بینه شرعیه نمیکنند مطلب چهارم در ذکر میراث مجوس خلاف است
میانه علمای امامیه در میراث بردن مجوس از یکدیگر مشهور است
که میراث میبرند ایشان بسبب صحیح و فاسد و شیخ مفید میفرماید که
میبرند بانساب صحیحه دون فاسده و بانساب صحیحه ... است

دون فاسده

دون فاسده و این قول را قبول و اختیار نموده اند فضل ابن
شاذان که از متقدمین است و ابن ادریس که از متأخرین است
و سبب فاسد آنست که از نکاح محرمات در شرع ما بهم میرسد
اما در شرع ایشان جایز است باعتقاد ایشان چنانکه نکاح میکنند
بتبعه دین خود محرمات خود را مثل مادر و خواهر و دختر و مانند
اینها را چون چنین کنند و بعد از آن که ولدی از ایشان حاصل شود
نسب آن ولد و سبب آن زن هر دو فاسد است و بنا بر قول
مشهور که بسبب و نسب صحیح و فاسد میراث از یکدیگر میبرند
پس هرگاه جمع شود دو امر در یک شخص میراث میبرد بهر دو امر
چنانکه مادر یا خواهر یا دختر را زن کرده باشد و بعد از آن مجوس
فوت زن نصیب مادر بودن و زن بودن و خواهر بودن و زن
بودن و دختر بودن و زن بودن را میبرد و بقیه فریضه بارث
رد میشود با عدم وارث دیگر بواسطه مادری و خواهری و دختری
نه بواسطه زنی و اگر احد این دو امر منع کند امر دیگر را میراث
پسر دار جهة امر مانع چنانکه بکرن هم دختر مجوس باشد و هم خواهر

میراث

وهم خواهر میراث میبرد این زن از جهت دختر بودن نه از جهت خواهر
بودن و مجوس از وی میراث میبرد از جهت پدر بودن و برادر
بودن و دختر که دختر دختر مجوس باشد میراث مجوس از وی
پدر بودن نه بجد بودن و عمه که خواهر مجوس باشد از جانب پدر
میراث بخواهری میبرد نه بجهت عمگی و مجوس از وی میراث میبرد لیکن
نه از جهت پسر عمی و خواهر برادر که مجوس باشد میراث میبرد از جهت
مادری نه از جهت خواهری و مجوس از وی میبرد از جهت فرزندی
نه از جهت برادری مطلب پنجم مسلمانان از یکدیگر میراث میبرند
بسبب شبهه بودن پس اگر تزویج نماید شخصی زنی را که حرام باشد
بدان شخص نکاح از زن میراث میبرند ایشان از یکدیگر و ولدی که از
ایشان حاصل شود نه ایشان از ولد میراث میبرند و نه ولد از ایشان
این حرام بودن خود اجماعی باشد مثل مادر رضاعی یا مختلف فیه
چون زنیکه به او زنا نموده خود اعتقاد مجتهد این باشد که نکاح بر
ایشان حلال است یا حرام یا آنکه تزویج نماید دختری را که از آب
وی مخلوق شده باشد از زنا خلاف مر شافعی را که جایز میداند
نکاح این دختر را بر این شخص زانی پس در این چند صورت و مثل این وارث

بایشان

ومثل این وارث میانه ایشان و لیکن مسلمانان از یکدیگر میراث
میبرند بسبب صحیح و فاسد یا شبهه نزد علمای امامیه مثل عقد
صحیح است در لاحق گردانیدن نسب مثلا هرگاه مشتبه شود
و دختر مسلمانان بر پدرش و دختر را بجهت خود عقد نماید یا آنکه دختر
خود را بملکیت مالک شود و نداند که دختر وی است و بعد از آن
با دختر خود دخول نماید و ولد بهم رسد و ولد لاحق بدیشان میشود
و توارث میان ایشان ثابت است و چون از روی شبهه
احوال چنین شود علما را قول است که حکم ایشان در میراث
بردن اسباب مختلفه مثل حکم مجوس است چنانکه در مجوس
میراث ذکر کرده شد اما غیر مجوس هرگاه محاکمه خود را
بشرع ما رجوع نمایند میراث ایشان را چنانکه در کتاب الله
مقرر است تقسیم مینمایند فصل دوازدهم در مناسخات مناسخه
آنست که فوت شود بعضی از ورثه متوفی پیش از تقسیم ترکه و بعد ذلك
طلب بکنند علمای امامیه رضوان الله علیهم اجمعین قسمت بر دو
فریضه را از اصل واحد پس اگر ورثه میت دوم و سوم و چهارم

ومثل این پسر ورثه میت اول نیز بطریق بردن میراث از متوفی
اول تقسیم مینمایند مال متوفی اول را میانه خود و آنچه باقی مانده اند
از ورثه مثلا هرگاه فوت میشود شخصی و بگذارد چهار برادر و دو
خواهر و قبل از تقسیم ترکه فوت شود یک برادر و بعد از آن
فوت شود برادر دیگر و بعد از آن فوت شود یک خواهر و باقی
بمانند بعد ذلک دو برادر و یک خواهر قسمت میکنند مال
متوفی اول و ثانی و ثالث و رابع را به دو برادر و یک خواهر آنها
علی قدر نصیبهم چرا که نگذاشته اند متوفیان ثانی این دو برادر
و یک خواهر را اگر ورثه دوم میراث برند از مورث خود
بخلاف میراث از مورث خود از اول تصحیح میدهند علمای
ما رضوان الله علیهم مسئله هر یک را علی حده و بیرون میکنند
نصیب میت دوم را از مسئله میت اول و بعد از آن نظر مینمایند
در قسمت میانه ایشان اگر صحیح قسمت میشود نصیب میت دوم
از فریضه میت اول بر ورثه اش تصحیح این هر دو مسئله از
مسئله اول شده است چنانکه بگذارد میت شوهری و دو برادر
از جانب مادر و یک برادر از جانب پدر و قبل از تقسیم ترکه شوهر

فوت شود

فوت شود و بگذارد یک پسر و یک دختر مسئله میت اول از شش سهم
تصحیح میابد چرا که نصیب شوهر نصف است و نصیب برادران
از جانب مادر ثلث چون میانه مخرج ثلث و نصف مباین بود ضرب
کردیم دو را در سه شش حاصل شد نصف از آن که سه است داده شد
بشوهر چون تقسیم ترکه وی از سه سهم میشود بر ورثه وی اثلاثا تقسیم
گردید خلاف مسئله اول بود و از مسئله اول تصحیح یافت و اگر
صحیح نباشد نصیب میت دوم بر ورثه اش از مسئله اول نظر باید
کرد که میانه نصیب میت دوم از فریضه میت اول و فریضه دوم
توافق است یا نه اگر توافق است ضرب باید کرد جزء وفق
فریضه ثانیه را در تمام فریضه اول نه جزء وفق میت ثانیه را از فریضه
اول مثلا اگر فوت شود زنی و بگذارد دو برادر از جانب پدر و دو
برادر از جانب مادر و شوهری و قبل از تقسیم ترکه فوت شود شوهر
و بگذارد یک پسر و دو دختر فریضه میت اول از دوازده
سهم تصحیح میابد چرا که اقل عددی که نصف و ثلث داشته باشد
شش است بعد از اخراج نصف و ثلث که نصیب شوهر و برادران از جانب
مادر است یک عدد باقی ماند از شش بجهت برادران از جانب پدر چون

بجهت برادر

چون صحیح ایشان منقسم نگردید و نکسر در مخرج نصف ضرب کردیم
دو را در اصل فریضه که شش است دوازده حاصل شد نصیب پدر
نصف که شش است سهم و فریضهٔ اولاد شوهر از چهار سهم
تصحیح یافت میانه شش سهم شوهر و چهار را اولاد شوهر توافق بنصف
بود ضرب نمودیم نصف فریضهٔ اولاد شوهر را که دو است در دوازده
بیست و چهار حاصل شد بعد ذلک اخذ کردیم نصف شوهر را
از بیست و چهار که دوازده است بر ورثه شوهر که یک پسر و دو دختر
است للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم کردیم و اگر میانه نصیب میت اول و فریضه
اول و دوم توافق نباشد ضرب مینمائیم تمام فریضه دوم در
تمام فریضه اول مثلا هرگاه فوت شود زنی و بگذارد دو
برادر از جانب مادر و یک برادر از جانب پدر و شوهری و قبل
از تقسیم ترکه شوهر فوت شود و بگذارد دو پسر و یک دختر فریضه
اول از شش سهم تصحیح یافت نصیب شوهر سه سهم است چون ورثه
شوهر دو پسر و یک دختر است و ترکه وی پنج سهم میشود و میانه
سه سهم تباین بود ضرب کردیم فریضه میت را که پنج سهم باشد
در تمام فریضه میت اول که شش سهم باشد سی عدد حاصل شد

نصیب شوهر از سی سهم پانزده سهم است بر ورثه اش للذکر مثل حظ الانثیین
منقسم گردید و اینچنین است قاعده اگر چنانچه میت زیاده از دو باشد
چه اگر منقسم میشود ترکه میت دوم از فریضه اول فهو المطلوب و الا
عمل میکنیم در فریضه سیوم آنچنانکه با فریضه ثانی کردیم مثلا هرگاه فوت
شود شخصی و بگذارد زنی و یک دختر و قبل از تقسیم ترکه فوت شود دختر
و بگذارد مادری و چهار پسر و دو دختر و شوهری و قبل از تقسیم ترکه
فوت شود مادر دختر و بگذارد اولاد دختر را که چهار پسر و دو دختر
باشد نصیب متوفیه ثانیه از مسئله اول هفت سهم است زیرا که
فریضه متوفی اول بعد از اخراج ثمن اخراجه هشت ... است
تصحیح میابد پس ثمن از آنکه یکی است دادیم بزوجه متوفی باقی ماند
هفت سهم و دیگر فرضا و ردا نصیب دختر است چون اولاد دختر
خلاف فریضهٔ اول است تصحیح فریضه دختر دادیم یکصد و بیست سهم
چرا که نصیب شوهر ربع است و نصیب مادر سدس و میانه مخرج ربع و سدس
توافق بنصف است ضرب کردیم نصف احدهما را در دیگری دوازده
حاصل شد بعد از اخراج ربع و سدس که سه و دو است باقی ماند هفت سهم
اولاد چون نصیب میان ایشان و عدد رؤس ایشان که ده است

ضرب کردیم ده را که عدد رؤس ایشان است در دوازده که
اصل فریضه است یکصد و بیست حاصل شد نسبت دادیم
بنصیب دختر از فریضهٔ اول که هشت است تباین بود ضرب
کردیم تمام فریضه دوم را که یکصد و بیست است نسبت دادیم
دختر از فریضهٔ اول که هشت است نهصد و شصت حاصل شد
که به تصحیح سه دفعه قسمت کردیم بر ورثه متوفی اول ثانی و ثالث
بموجب نصیب زوجه ثمن فرضا و ردا نصیب دختر فرضا و ردا هشتصد
چهل سهم شد بعد از اخراج ربع و سدس از ترکه دختر که نصیب شوهر و
مادر است بموجب شوهر ربع مادر سدس باقی ماند بعد ذلک چهار
صد و نود سهم که بابت اولاد دختر للذکر مثل حظ الانثیین میانه خود تقسیم
میکنند و چون مادر دختر که جده اولاد باشد سوای اولاد دختر
میراث بری ندارد آنچه از ترکه متوفی اول و متوفیه ثانیه بدو
رسیده بود مجموع دویست و هشت سهم بوده باشد فرضا و ردا ابا
بر اول تصحیح از اولاد دختر است للذکر ضعف الانثی بموجب پسر
از فریضه مادر از فریضه جده پسر از فریضه مادر از فریضه جده پسر
از فریضه مادر از فریضه جده پسر از فریضه مادر از فریضه جده دختر از فریضه مادر از

از فریضه جده دختر از فریضه مادر از فریضه جده و فق عده است اگرچه
بسیار باشند و اگر فوت شود شوهر نیز از اولاد که چهار پسر و دو
دختر است کل ترکه را میگوییم بر دو سهم منقسم سازند العاقل تکفیه الاشاره
تذنیب چون اصل عبارات خلاصه الحساب ... و اعد نصیر الملة والدین
محمد طاب ثراه مجملا پاره معروض داشت لابد است که جمیع قواعد
رضوان الله علیه را در مسئله رد مفصلا بیان نماید مخفی نماند که قاعده
خواجه چنان است که هرگاه از فریضه عددی فاضل آید که رد
آن عدد بسوی ورثه باید نمود میگردانند اصل مال را اولا بطریق که در
رد قسمت میشود اگر رباعیت اصل فریضه را که چهار سهم میکنند
و اگر خماسیت پنج سهم و میانه ورثه تقسیم مینمایند علی قدر نصیبهم و اگر داخل بود
بر این طبقه زوج یا زوجه بعد از اخراج نصیب زوج یا زوجه ترکه را
چهار سهم میسازند و پنج سهم که تقاضا کند پس جمیع مسائل رد در مرتبه
اول که مرتبه آبا و اولاد است هفت قسم است سه قسم آن بدون
وجود زوج یا زوجه است و چهار قسم آن با وجود زوج یا زوجه اول
از سه قسم هرگاه بگذارد متوفی یک دختر و پدر و مادر در اصل فریضه وی پنج سهم
یک سهم از پدر و یک سهم از مادر و سه سهم از دختر دوم آنکه بوده باشد

متوفی را یکدختر و احد ابوین سیوم هرگاه بوده باشد متوفی را
بیشتر از یکدختر و احد ابوین اصل فریضه وی پنج است یکسهم از
احد ابوین است و چهار سهم دیگر از دختران اگر فرضاً پنج دختر
باشند و احد ابوین چون یک سهم از آن با احد ابوین دادیم
باقی ماند چهار سهم چهار بر پنج منکسر بود ضرب نمودیم پنج را در پنج که
اصل فریضه است بیست و پنج حاصل شد پنج سهم از احد ابوین است
و بیست سهم از پنج دختر بالسویه و این چنین است قاعده اگرچه
دختران بسیار باشند اول از چهار قسم هرگاه فوت شود زنی
و بگذارد یکدختر و احد ابوین و شوهر مثلی فریضه وی شانزده
سهم است چرا که بعد از اخراج حصه شوهر که ربع است از چهار
سهم باقی ماند سه سهم چون ارباعاً بر پدر و دختر منقسم نمیگردید ضرب
نمودیم مخرج ربع را که چهار است در چهار شانزده حاصل شد
بعد از آن اخراج نصیب شوهر که ربع است باقی ماند دوازده سهم
سه سهم آن از احد ابوین است و نه سهم دیگر از دختر دوم از چهار
قسم بگذارد متوفی یکدختر و احد ابوین و زنی تصحیح فریضه وی

از سی و دو سهم

از سی و دو سهم میشود چرا که اصل فریضه متوفی هشت است بعد از
اخراج ثمن که نصیب زوجه است باقی ماند بیست و هشت سهم هشت
سهم آن از پدر است و بیست یک سهم از دختر سیوم هرگاه بوده
باشد میت را یکدختر و پدر و مادر و زنی فریضه وی از چهل سهم
تصحیح میابد چرا که اصل فریضه وی هشت بعد از اخراج ثمن که
نصیب زوجه است هفت سهم باقی ماند اخماساً بر پدر و مادر
و دختر منقسم نمیگردید ضرب نمودیم پنج را در هشت چهل سهم شد نصیب
زوجه از قرار ثمن پنج سهم باقی ماند سی و پنج سهم هفت سهم از پدر است
و هفت از پدر است و هفت سهم از مادر و بیست و یکسهم از دختر چهارم
اگر بوده باشد متوفی را احد ابوین و زنی و چند دختر اصل فریضه
وی چهل سهم است چرا که بعد از اخراج ثمن تتمه پنج حصه میشود میانه
احد ابوین و چند دختر یک حصه آن از احد ابوین است و چهار
حصه آن از دختران چون زوجه ثمن خود را از اصل فریضه که
هشت است گرفت باقی ماند هفت عدد چون اخماساً منقسم نمیگردید ضرب
نمودیم پنج را در هشت چهل حاصل شد بعد از اخراج ثمن که نصیب زوجه
است سی و پنج خمس آن از احد ابوین است باقی ماند بیست و هشت سهم

دیگر

دیگر بجهة دختر است فرضاً اگر بیست و چهار دختر باشد بر ایشان
بالسویه قسمت میشود و اگر متوفی را سه دختر باشد و زنی در صورت
بیست و هشت سهم چون اثلاثاً بر ایشان منقسم نمیگردد ضرب مینمائیم سه را
در چهل یکصد و بیست حاصل میشود بعد از اخراج ثمن زوجه که پانزده
است باقی ماند یکصد و پنج سهم خمس این عدد از احد ابوین
که بیست و یک سهم باشد باقی ماند بعد ذلک هشتاد و چهار سهم
عدد را بر سه دختر قسمت مینمائیم هر یک را بیست و هشت سهم
اما بطریق فقها از سیصد و هشت سهم تقسیم میشود چنانکه در جداول بعض
کرده شده و در مرتبه دویم که اخوه و اخوات است بمذهب جماعت
که رد کرده‌اند در بقیه بر اخوه از جانب ام در جائیکه باشند چهار
قسم است یکی از این چهار قسم با وجود زوجه است اول آنکه بگذارد
متوفی یک شخص از کلاله مادر و یک خواهر از جانب پدر اصل فریضه
وی چهار سهم است یک سهم از کلاله مادر است و سه سهم از خواهر
پدر دوم آنکه بگذارد یکشخص از کلاله مادر و چند خواهر از جانب پدر اصل
فریضه ایشان پنج سهم است یک سهم از کلاله مادر است و چهار
سهم از خواهران از جانب پدر فرضاً اگر شش است خواهر از جانب

پدر باشد

پدر باشد چون اصل فریضه ایشان پنج سهم است بعد از اخراج نصیب
نصیب کلاله مادر که یک سهم باشد باقی ماند چهار سهم بجهة خواهران
از جانب پدر چون میانه نصیب و عدد رؤس ایشان که شش است
توافق بنصف بود ضرب کردیم نصف عدد رؤس را که سه است
در اصل فریضه که پنج است پانزده حاصل شد خمس آنرا که سه است
دادیم بکلاله از جانب مادر باقی دوازده عدد بر شش دختر تقسیم
کردیم بالسویه آنکه بوده باشد متوفی را چند کلاله از جانب مادر و یک
خواهر از جانب پدر اصل فریضه ایشان درین صورت پنج سهم است
دو سهم از کلاله چند از جانب مادر است و سه سهم از یک خواهر پدر
فرضاً اگر کلاله از جانب مادر پنج شخص باشد چون نصیب ایشان
از پنج سهم که اصل فریضه است دو سهم بود و بر ایشان اخماساً
منقسم نمیگردید ضرب نمودیم پنجرا در پنج بیست و پنج حاصل شد ده
آن نصیب پنج کلاله از جانب مادر است و بالسویه میانه ایشان منقسم
میشود و پانزده سهم دیگر از یک خواهر از جانب پدر است چهارم آنکه بوده
باشد متوفی را زنی و یک کلاله از جانب مادر و یک خواهر از جانب
پدر مثلهای فریضه ایشان شانزده است چرا که نصیب زن از ربع که

که ربع ترکه است چون نصیب خود را اخذ نمود از چهار حصه عدد
باقی مانده را باعتبار جزو سهم پدر و کلاله ها در هشتم که زید ضرب نمودیم
چهار را در شش زده بعد از اخراج ربع که نصیب زوجه است باقی
ماند دوازده عدد و ربع آنرا دادیم بکلاله از جانب مادر که سه است
و نه سهم دیگر از خواهر از جانب پدر است ختم الله لنا عاقبة احوال
المؤمنین بالخیر خاتمه و درین دو مطلب است مطلب اول در ذکر
بعضی از مسائل متفرقهٔ اقرار است و درین دوازده بحث است
بحث اول در اقرار کننده و اعتبار کرده میشود در وی هشت امر
که آن بالغ بودن است و حریت و عقل و جواز التصرف و قصد و
و اختیار پس اعتبار ندارد اقرار صبی اگرچه اذن بدهد
ولی صبی او را و همچنین اعتبار ندارد اقرار مجنون و مسلوب العقل
و اعتبار ندارد اقرار در بنده پس اگر اقرار نماید بنده بمالیکه
در ذمهٔ وی است بعد از عتق طلب مینمایند آنچیز را از مولای بنده
لیکن آنچه بعضی از فقها میفرمایند که اگر بنده ماذون در تجارت
اقرار کنند بامریکه متعلق در تجارت باشد قبول قول وی
میکنند و طلب مینمایند از آنچه در دست بنده است و اگر اقرار

و اگر اقرار کند بزیاده از آنچه در دست اوست ممضی نیست اقرار
وی و لازم نیست مولی را دادن آنچیز بلکه در ذمهٔ بنده است
تا وقتیکه آزاد شود و اگر اقرار کند مولی بر بنده خود
بجنایت اگر موجب دیت است اقرار مولی اعتبار دارد و اگر
موجب قصاص است اعتبار ندارد و اگر آن قصاص مینماید بر بنده
بمال و میفروشند آن بنده را برای جنایت یا مولی فدیه میدهد
یا آنکه بندگی میبرد مجنی علیه بنده را و اعتبار ندارد اقرار بغیر
قصد چنانکه شخصی سهواً اقرار کند یا آنکه در خواب باشد یا مست
باشد اقرار کند و مانند این اعتبار ندارد و اقرار محجور علیه
از برای سفاهت بمال و لیکن اعتبار دارد اقرار وی بغیر
مال همچو خلع و طلاق و غیر ذلک بدانکه قبول کرده میشود اقرار
شخص مریض بمال از ثلث مال وی با تهمت خواه اقرار کرده باشد
از برای وارث و اجنبی و قبول است اقرار مریض از اصل مال
وی اگر تهمت منتفی باشد از برای وارث و اجنبی بنا بر قول دیگر
لیکن فقهای امامیه رضوان الله علیهم را قول است که اقرار مریض

که اقرار مریض در حالت تهمت بالکلیه باطل نیست چنانچه هرگاه اقرار کند
از برای زوجه خود بمهر المثل یا کمتر لازم است دادن تمام آن چرا که تهمت
منتفی است از این حیثیت که اقرار بحق کرده است و سبب آن ظاهر
که زوجیت است و بری بودن ذمهٔ اقرار کننده از مهر ظاهر است
و مثل این اگر اقرار کند مریض که فلان چیز را در حال صحت هبه نموده ام
انفاذ آن اقرار از اصل مال وی میشود تمام آنچیز را اگر موافق مال
وی است یا کمتر و الا که موافق نباشد همچو وصیت است چنانکه ذکر خواهیم
انشاء الله و اگر اقرار کننده دعوی نماید بعد از اقرار که اقرار
از وی اکراهاً بوده قبول قول وی ننمایند مگر به بینهٔ شرعیه و اگر در صورت
امارتی باشد که دلالت بر اکراه کند همچو قید و حبس در قبول نمودن
قول وی با سوگند فقها را نظر است و شرط نیست در اقرار کننده عدالت
چه اگر اقرار کند شخص فاسق حکم بر اقرار وی مینمایند بحث دویم در آن شخص
که برای وی اقرار مینمایند که وی را مقر له گویند شرط است در مقر له
دو امر اهلیت تملیک و عدم تکذیب پس اگر اقرار کند شخصی از برای
دابه باطل است بواسطه آنکه دابه مالک چیزی نمیشود و اگر بگوید مقر له بسبب
دابه صحیح است اقرار وی از برای مالک دابه شاید که باجاره برده باشد

بالکه

یا آنکه اقرار کنند شخصی از برای بنده لازم است آنچیز را
برای مولای بنده چرا که بنده مالک چیزی نمیشود و اگر
اقرار نماید از برای حمل صحیح است خواه مطلق بگوید سبب را
یا آنکه نسبت دهد بیک امری که احتمال آن داشته باشد همچو
میراث یا وصیت پس مالک میشود حمل آنچه را که بواسطه وی
اقرار کرده است اگر زنده از مادر ساقط شود و الا که زنده
ساقط نشود به هر حال خالی از آن نیست که اقرار بسبب ارث
اقرار خود را نموده بود یا بوصیت مطلقا اگر بسبب وصیت تعبیر بوده
موصی به از دیگر ورثه است چون حمل فوت شود و اگر بسبب وصیت
تعبیر نموده باشد رجوع میکند آنچیز را به اقرار کننده و با عدم اقرار
کننده بورثهٔ اقرار کننده و اگر مطلق اقرار نموده باشد طلب تفسیر
از وی مینمایند اگر زنده است و الا که فوت شده باشد یا آنکه متعذر
باشد اقرار باطل است و اگر تکذیب قول اقرار کننده نماید
مقر له بعضی می گویند الشیء را در دست اقرار کننده میگذارند و بعضی
میگویند که حاکم شرع الشیء را حفظ میکند و اگر مقر له از انکار
رجوع نمودن آن شیء را تسلیم وی مینمایند و اقرار کننده رجوع نماید

اقرار خود در حالت انکار مقرله قبول قول اقرار کننده نمایند
بحث سیوم در آنچیزیکه با آنچیز اقرار میکند آنچیز را مقر به میگویند
و درین سه امر ذکر میشود اوّل آنکه شرط نیست در مقر به تعیین
بلکه صحیح است اقرار کردن مجهول چنانکه صحیح است اقرار بمعلوم
پس اگر معین نباشد مقر به را الزام میکنند اقرار کننده را
بآنچه معین ساخته و از وی طلب مینمایند برای مقرله و اگر مبهم اقرار
کنند چنانکه گفت فلان از من طلب دارد ولی نگفت چه مقدار را میگویند
که تفسیر آن مال مجهول کن آنچه او تفسیر کند قبول میکنند اگرچه کم باشد
و اگر تفسیر کند بیک چیز سهل که آنرا مال نشمارند از روی عادت
چنانکه تفسیر کند بیک دانه گندم یا پوست بادام نزد اسلام این تفسیر را
قبول نمینمایند و لازم میآید بر اقرار کننده تفسیر آن مال را
مرتبه دیگر تفسیر نمود بچیزیکه مسلمان مالک آن نمیشود چون شراب
و خوک این تفسیر از مسلمان قبول نیست و لیکن از کافر برای
مثل خودش میپذیرند و اگر بگوید فلان را است در من بگویند چه چیز و بعد
از آن تفسیر کند بشراب و پوست مرده قبول نمینمایند بواسطه آنکه عدم قبول
این اشیاست در نزد مسلمان و اگر تفسیر کند بنجاست یا بحق شفعه قبول مینمایند

و اگر اقرار

و اگر اقرار کننده بتفسیر شیء مبهم نکند حبس مینمایند ویرا تا تفسیر آن بکند پس اگر
فوت شود اقرار کننده تفسیر آنچیز را از وارث میکنند دوم
امور آنست که مقر به ملک اقرار کننده نباشد که اگر ملک
وی باشد باطل است اقرار چنانچه شخصی اقرار نماید که خانه من
یا مال من از فلان شخص است چراکه اقرار ازاله میکند ملک را
از صاحب ملک و مال را از صاحب مال بلکه خبر میدهد از
بودن الملک یا مال از مقرله در نفس الامر که فلان شخص صاحب این
ملک یا این مال بوده و او راست بر من طلب این مال بعمل و اگر
شاهد در وقت شهادت دادن بگوید که اقرار کرد فلان شخص
از برای فلان مرد بخانه که ملک بالکلیه که آن خانه بود تا حین اقرار
باطل است این شهادت و اگر شخص اقرار کننده بگوید که این خانه
یا این فلان است و بود ملک من تا وقت اقرار حکم میکنند
به اقرار کننده باوی اقرار و خانه را بمقرله تسلیم مینمایند
و لیکن شرط است که مقر به در تصرف اقرار کننده است چه اگر اقرار
کننده بچیزیکه در دست دیگر شخص باشد از برای شخصی دیگر قبول این اقرار

نمینمایند

و اگر اقرار کند بحریت بنده که مالک آن بنده دیگری باشد
قبول این اقرار نمینمایند پس اگر بخرد آن بنده را اقرار کننده
صحیح است آن خریدن و آزاد میشود بر وی بسبب این اقرار
درین صورت قیمت دادن تخلیص است از جانب مشتری
و بیعست از جانب بایع که مالک بود آن بنده پس اگر فوت
شود آن بنده بعد از خریدن اقرار کننده میراث نمیبرد
از ترکه بنده آن زیرا که دزد است لا غیر چراکه در اقرار خود
صادق است و ولای بنده از بایع است هرگاه وارث دیگر نداشته
باشد و اگر در اقرار خود کاذب است تمام مال بنده از بایع است
بسبب ولا و اگر اقرار کند شخصی چیزی را از برای میت دفع آنچیز
مینمایند بسوی ورثه میت چراکه میت وارث چیزی میشود پس
اگر بگوید اقرار کننده که میت وارث دیگر ندارد سوای این
شخص و نشناسد دیگری شخص را غیر اقرار کننده امر مینمایند
به تسلیم کردن آنچیز بسوی شخص و اگر اقرار نماید از برای غائب
و بگوید اقرار کننده که این شخص وکیل غائب است امر میکنند بتسلیم

اگر او

آنچیز بسوی وکیل غایب سیوم از امور آنست که هرگاه اقرار کند
شخصی بنسب ولدی و بگوید که این ولد منست ثابت میشود بچهار شرط
اوّل آنکه بوده باشد این ولد مجهول النسب چه اگر نسب وی ظاهر
باشد صحیح نیست اقرار آن شخص بولدی وی دوم آنکه دیگری نزاع ولد
بودن وی نکند چه اگر نزاع کننده باشد ثابت نمیشود نسب وی
مگر به بینه شرعیه یا قرعه سیوم آنکه ولد بودن آن شخص ممکن باشد چه اگر
اقرار کند بولد بودن شخصی که او در سن مثل اقرار کننده باشد
در سن یا بزرگتر یا کوچکتر لیکن بطریقیکه عادت جاری نشده باشد
بمثل آن درین صورت نیز نسبت بقول مقر ثابت نمیشود چهارم از شروط آنست
که بوده باشد این ولد شخصی که ویرا قولی نباشد همچو صغیر و مجنون چه
اگر صاحب قول باشد مثل شخصی بالغ و عاقل لابد است که تصدیق قول
اقرار کننده بکند اما غیر ولد از آب ثابت نمیشود نسب وی
مگر بتصدیق مقر به پس هرگاه اقرار کند بنسب غیر ولد از صلب و وارثی
نباشد اقرار کننده را و مقرله نیز تصدیق قول مقر نماید توارث میانه
ایشان ثابت است و تعدی نمیکنند این توارث از ایشان از اولاد

ایشان بدیگر

از اولاد ایشان بکری و اگر اقرار کننده را بوده باشد ورثه مشهوری قبول
نمیکنند اقرار وبرا در نسب دیگری بحث چهارم قبول نکند رجوع اقرار
کننده را از آنچه اقرار نموده است مگر در حد رجم یا در اقرار زنای
شخصی که موجب قتل بوده باشد همچو زنا با در و دختر و قتل این که در این صورت
رجوع وی را از اقرار قبول مینمایند اما در حقوق الناس و حقوق الله
مثل زکوة و کفاره قبول رجوع اقرار کننده نمینمایند و اگر اقرار نماید
برای شخص و مقرله منکر باشد چنانکه اقرار کننده بنده که در دست
وی باشد از برای زید که این بنده زید است و زید منکر همین بوده باشد
شیخ ابو جعفر طوسی رحمه الله فرموده که آزاد میشود آن بنده و شیخ محقق
محمد میفرماید که باقی میماند بر بنده که مجهول المالک بحث پنجم هرگاه در
اقرار کننده باشد در خانه و اقرار نماید که این خانه از زید است
و دیگر مرتبه اقرار کند که این خانه از خالد است حکم مینمایند بدادن خانه
بزید و تاوان بکشد از برای خالد مگر آنکه زید نیز تصدیق قول اقرار کننده
بکند چه در این صورت تاوان نکشد از برای خالد و خانه را از آن خالد باشد
و همچنین است بحث هرگاه دعوی نماید شخص بر میت یک عینی و تصدیق
کنند ورثه میت با که این عین حق میت بعد از آن دعوی نماید شخصی دیگر بر

همان عین که

بر همان عین و گوید که مال منست و ورثه تصدیق قول وی نیز بکنند عین را
بشخص اول بدهند و ورثه تاوان میدهند بشخص آخر مگر آنکه شخص اول
نیز تصدیق قول ورثه نماید بحث ششم هرگاه اقرار نماید وارث بوارث
دیگری در مال شریک باشد واجب است که بگرداند فاضل از اعداد وی
عددی که منقسم میشود و نصف اقرار کننده از آن عدد به نصف مقرله
مثلا هرگاه بوده باشد متوفی را پنج پسر و یکدختر و اقرار نماید یکی پسر
بدختر دیگر از برای متوفی قبل از اقرار ترکه از یازده سهم منقسم میگردد بر
تقدیر وجود این دختر از دوازده سهم منقسم میگردد پس میگردانند نصف این بر
مقر را چنانکه منقسم شود بر دوازده چه در این صورت ضرب کردیم یازده را
در دوازده صد و سی و دو حاصل شده نصف پسر اقرار کننده
یازده سهم برای آنکه یک سهم نصف وی را یازده سهم بخواهری که اقرار
بوی و اگر بنمائیم که کل ورثه بخواهری وی اقرار نمایند قسمت ترکه ایشان
از دوازده سهم میشود و اگر بوده باشد متوفی را دو پسر و اقرار نمایند برای
پسر سیم ثالثی برای میت اگر دو پسر اول عادل باشند ثابت میشود نسب پسر
سیم والا که غیر عادل باشند ثابت میشود نسب پسر سیم با ایشان بمجرد اقرار
ایشان اما نسب وی ثابت میشود و ترکه را اثلاثا تقسیم مینمایند و اگر دو نفر

اقرار

و اگر بعد از اقرار دو پسر منکر شود پسر سیم پسر بودن دویم را ثابت
میشود نسب پسر دویم و اخذ مینماید پسر سیم نصف ترکه را
و پسر اول ثلث ترکه را و پسر دویم سدس ترکه را چه در
این صورت فریضه ایشان از شش سهم تصحیح می یابد بموجب
نصف پسر اول نصف پسر دویم نصف پسر سیم و اگر بوده باشد
متوفی را دو ولد معلوم النسب و اقرار نمایند هر دو ولد بولد
ثالثی ثابت میشود نسب ولد ثالث با عدالت این دو ولد و اگر
منکر میشود ولد سیوم نسب احد ما را التفات بانکار وی نمیشوند و هر
سه در تقسیم ترکه مساوی اند و اگر اقرار نماید یکی از این دو ولد معلوم
النسب بولد ثالثی و آن ولد دیگر منکر آن بوده باشد ثابت نمیشود نسب ولد
سیوم لیکن اخذ میکند ولد سیوم فضل آنچه در دست مقر است
چرا که هرگاه وارث اقرار نماید بدینی بر مورث خود واجب است
بر وی دادن جمیع دین بلکه بقدر حصه خود میدهد و اگر چه دین تمام ترکه
را فرا گرفته باشد و مثل است اقرار بوارث دیگر کردن پس
تقسیم مینمایند در این صورت ترکه را بموجب نصف ولد منکر نصف ولد
مقر نصف ولد سیم و اگر فوت شود در مال مقر و نسبه ولد منکر و میراث

بری به

و میراث بری نداشته باشد سوای ولد مقر ترکه میت پسر سیم با ولد
مقر و ترکه میانه ایشان دو حصه میشود بحث هفتم هرگاه اقرار نماید
وارث در ظاهر حال بوارث دیگر که حجب وی کند دفع بکند
مقر مال را بسوی وی اگر اولی است از وی مثلا اگر بوده باشد
میت را برادری و اقرار نماید برادر به پسری از برای میت دفع بکند
برادر ترکه را بسوی پسر و همچنین هرگاه اقرار کند برادر از جانب
پدر و مادر مال از برادر پدری و مادری است و اگر اقرار کند ولد ولد
بولد صلب میت مال از ولد صلب میت است و ولد محروم است
بحث هشتم اگر بوده باشد متوفی را عمی و اقرار نماید عم برادری از برای
میت و بعد از آن اقرار نماید بولدی از برای میت پس اگر تصدیق
قول عم نماید برادر دفع مینماید تمام مال را بسوی ولد و اگر تکذیب قول
عم نماید برادر اخذ میکند برادر تمام ترکه میت را و تاوان میدهد عم از
برای ولد و اگر اقرار نماید عم برای شخص ثالثی که باشد مساوی شخص اول
در میراث چنانکه اقرار کند برادر دیگری از برای میت پس اگر تصدیق
قول عم نماید برادر اول دفع بکند ترکه را برادر اول و تاوان بکشد

نصف از

نصف ترکه را برای برادر دوم و اگر اقرار نماید وارث زنی بشوهری
از برای زن و زن را ولدی نباشد میدهند ورثه نصف آنچه
دست ایشانست به آن شخص و اگر اقرار کند بعد ذلک وارث
بشوهر دیگر از برای میت قبول قول ایشان میکنند مگر آنکه بگویند
که اقرار اول ما کذب بود برای شوهر دوم مثل آنچه بشوهر اول
داده اند و اگر اقرار نمایند ورثه بزنی از برای میت و میت را ولدی
نباشد ربع آنچه در دست ایشان است بزن میدهند و اگر ولد
باشد متوفی را زنی و اقرار نمایند ورثه بزنی دیگر از برای میت
پس اگر تصدیق قول ایشان نماید زن اول قسمت مینمایند هر دو زن
نصف زوجیت را آنچه باشد و اگر تکذیب قول وارث زن اول
کنند لازم نیست ورثه را بزن دوم چیزی دادن چرا که آنچه را
که زن دوم استحقاق آن دارد بالفعل در دست غیر اقرار کننده
است که زن اول باشد و در پیش گذشت که اقرار در دیگری
در حق دیگری صحیح نیست بحث نهم هرگاه بوده باشد متوفی را اینه برادر
و اقرار نماید زن برای متوفی بولدی پس درین صورت نصیب زن

ثمن از

ترکه است تتمه بعد از اخراج ثمن از ولد است با تصدیق برادران
و با تکذیب ایشان سه ربع ترکه از سه برادر است و نصیب زن ثمن است
و باقی حصه زن و ولد است این مسئله از هشت سهم منقسم میشود بموجب
نه برادر نصیب زن نصف و ولد فضل نصیب زوجه بحث دهم هرگاه
بگذارد میت سه برادر از جانب پدر و دعوی نماید زنی که خواهر بودن
میت از جانب پدر و مادر و تصدیق قول زن کند وصایا برادر اکبر
میت و برادر اوسط اقرار کند که این زن خواهر از جانب مادر
میت است و اقرار کند برادر اصغر که این زن خواهر از جانب
میت است دفع می کند برادر اکبر آنچه در دست وی است از ترکه
میت بسوی خواهر و دفع مینمایند برادر اوسط سدس آنچه در دست
وی است و دفع میکند برادر اصغر سبع آنچه در دست وی است
تصحیح این مسئله از یک صد و بیست و شش سهم میشود چرا که اصل مسئله
سه است و مسئله اوسط از شش سهم تصحیح می یابد و مسئله اصغر از هفت سهم
میان شش و هفت تباین است ضرب نمودیم حاصل را در اصل مسئله که سه است
یکصد و بیست و شش حاصل شد نصیب هر یک از برادران چهل و دو سهم است برادر

اکبر

بالتمام از ترکه است و سدس چهل و دو سهم نصیب برادر اوسط از خواهر است
که هفت سهم باشد و سبع چهل و دو سهم برادر اصغر که شش سهم باشد از خواهر
است پس هر یک بعد ذلک بموجب نصیب برادر اوسط نصیب برادر
اوسط نصیب برادر اصغر نصیب خواهر میت بحث یازدهم علامه در تحریر
میفرماید که ثابت میشود نسب بگواهی دو گواه عادل و همچنین بگواهی
یک مرد و دو زن و بگواهی زنان اگرچه بسیار باشند و همچنین ثابت میشود
بگواهی یک مرد و قسم و بگواهی دو فاسق اگرچه ایشان وارث باشند
و همچنین ثابت میشود باقرار جمیع ورثه هرگاه در میانه ایشان دو عادل
نباشند و اگر گواهی دهند دو نفر از ورثه و ایشان عادل باشند
ثابت میشود نسب ایشان و میراث میبرد و شرط نیست تصدیق کردن
باقی ورثه چرا که گواهی دو عادل از ورثه در حق باقی ورثه ثابت است
بحث دوازدهم در اقرار نمودن ورثه بدین بر میت مثلا اگر اقرار
کند بعضی از ورثه بدینی بر میت لازم است آن اقرار کننده را
که قبل از تقسیم ترکه دین را قسمت نماید و حصه خود را بدهد از آنچه میراث از او
است چنانکه هرگاه فوت شود شخصی و بگذارد دو پسر و یک دختر و ترکه نقش بگذارد

باشد

یکهزار دینار باشد تقسیم ترکه نحو در مفروض صورت از پنج سهم میشود پسر را چهار
صد دینار و دختر را دویست دینار باشد برسد فرضا بعد از تقسیم ترکه
یا قبل از تقسیم ترکه اقرار کند یکی از دو پسر بیک هزار دینار دین
بر پدر پس بر پسر دین پدر را دادن لازم است چهار صد دینار را
و اگر اقرار نماید بپانصد دینار دین بر وی لازم ادای دویست
دینار لا غیر مثل دیگر اگر فوت شود زنی و بگذارد پدر و مادری
و شوهری و دو پسر و شش دختر و اقرار نماید یک دختر بیک صد
بیست دینار دین بر ترکه مادر خود پس نصیب این دختر از ترکه مادر
یک سهم است چرا که تقسیم ترکه از بیست چهار سهم میشود و بعد از
اخراج سدسان و ربع که هشت و شش است باقی ماند ده سهم از
دو پسر و شش دختر للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم میکنند چون تقسیم نموده
دختر را یک سهم رسیده و همچنین بعد از تقسیم دین حصه دختران
از دین تقسیم میشود که اقرار کرده پنج سهم است میدهد از آنچه از ترکه
اخذ نموده که یک سهم باشد و لازم وی را دادن چهار سهم دیگر
مطلب دویم در ذکر از مسائل متفرقه در وصیت و درین دوازده

بحث است بحث اول وصیت بملک عین است یا منفعت بعد از
وفات وصیت کننده محتاج است بسوی ایجاب و قبول ایجاب
آن لفظی است که دلالت کند بر آن قصد که وصیت کرده است
که ویرا موصی گویند چنانکه بگوید بدهید بفلان شخص فلان چیز را یا آنکه
بگوید هر فلان است فلان چیز بعد از فوت من و مثل الفاظ صحیح است
وصیت نمودن مطلق یا آنکه مقید بچیزی مطلق است که بگوید موصی
که هرگاه فوت شوم ثلث مال من از فلان کس باشد و مانند این مقید
است که بگوید موصی که اگر فوت شود درین سال و درین مرض یا درین
شهر مال او از فلان کس باشد پس اگر نه شود یا بیاید از سفر یا سال تمام
شود و زنده باشد یا از آن شهر بیرون رفته با جای دیگر فوت شود
باطل است وصیت مقیده بخلاف مطلقه و اگر عاجز آید وصیت
کننده از نطق و اشاره نماید بچیزی که فهم کرده شود از آن اشاره
قصد وی یا آنکه بنویسد بخط خود و مقارن دارد بدان چیزی که بآن حکم
توان کرد جایز است عمل نمودن بآن اما هرگاه یافت شود مکتوبی بخط وی
که آن وصیتی نموده باشد و کرده باین نکرده باشد حکم کرده میشود بدان وصیت

از روی وجوب

از روی وجوب اگرچه بدانند که خط وی است و اگر بنویسد وصیتی
و بگوید که گواه باشید بر من بر آنچه نوشته شده است درین
مکتوب یا آنکه بگوید این وصیت منست گواه باشید بر من آنچه درین وصیت
است جایز نیست تنفیذ این وصیت تا آنکه بشنوند مضمون آنچه نوشته است
از وی یا آنکه بخوانند در وی یا اقرار بآن می کند و اما اگر بخواند
آن شاهد این نوشته را بلفظ خود و بگوید وصیت کننده بشاهد
که دانستی آنچه نوشته شده است پس گواه باش بر من به آنچه درین است
اقرب است نزد فقها که قبول این وصیت نمایند بحث دوم شرط است
که وصیت کننده بالغ و عاقل و آزاد باشد پس صحیح نیست وصیت
صبی در دین واقع شده است که جایز است وصیت صبی هرگاه
در سن ده سالگی باشد در خیرات از برای نزدیکان خود و غیره
و صحیح نیست وصیت مجنون مطلقا و همچنین صحیح نیست وصیت
سبحض است و بنده خواه تمام وی بنده باشد و خواه مدبر باشد
و خواه مکاتب لیکن مکاتب اگر از مال کتابت چیزی داده باشد
بقدر ادای وی صحیح است و اگر جراحت کند شخصی نفس خود را چیزی که مهلک
وی در آن باشد و بعد از آن وصیت نماید قبول نیست وصیت از

از برای آنکه سفیه است پس اگر وصیت کند و بعد از آن خود را مجروح
سازد و فوت شود درین صورت صحیح است و اگر کافری وصیت
کند انفاذ وصیت وی نماید چه درین صورت جایز نیست انفاذ وصیت
وی نماید و اگر وصیت نماید بعمارت قبور انبیاء خود جایز است بحث سیم
در آنچیز که وصیت بآن میکنند و آنچیز را موصی به میگویند و این موصی
به یا عین است یا منفعت و اعتبار کرده میشود در هر دو ملکیت پس
صحیح نیست وصیت نمودن بشراب و خوک و چیزی که در وی نفعی نباشد
و فضلات و کرم و مانند اینها و مجوز نیست وصیت در هر یک
از منفعت و عین بقدر ثلث ترکه موصی یا کمتر از ثلث و لیکن شرط
است که موصی به موجود باشد و مخصوص باشد بوصیت کننده و شرط
است که مال باشد و معلوم باشد و معین باشد و مقدور باشد
مر وصیت کننده را تسلیم آن و مراد ازین نه وجود موجود در حال
وصیت نیست بلکه ممکن باشد وجود آنچیز چنانکه وصیت نماید بثمره بستان
خود در فلان سال که بیاید یا باجاره خانه فلان سال آینده
یا آنکه آنچه این کنیز یا این دابه حامله شود و مانند این و اگر وصیت نماید
بمال غیری صحیح نیست بواسطه عدم اختصاص بموصی و اگر وصیت نماید بمال

مشترک

مشترک صحیح است در نصیب موصی برای مخصوص بودن بوی آنچه
وصیت نماید ممضی است از ثلث ترکه خواه در حالت صحت وصیت نموده
باشد و خواه در حال مرض و اگر وصیت نموده باشد بجمیع مال خود
قبل از آنکه ویرا ولدی باشد و بعد از ولد بهم رسید آنکه معتبر نیست اجازه ورثه
در آنچه زیاده از ثلث مال است پس اگر اجازه بدهند ورثه در زیادتی
از ثلث ترکه بعد از فوت وصیت کننده صحیح است بلا خلاف و اگر اجازه
بدهند پیش از فوت موصی دو قول است اول آنست که صحیح است
اجازه ایشان و درین هنگام رجوع نمیتوانند نمود و این قول را اختیار
نموده شیخ ابو جعفر طوسی رحمه الله دوم آنست که ورثه منع میتوانند
نمود و این قول اختیار شیخ مفید و ابن ادریس است و شیخ جمال الدین
مطهر حلی رحمه الله میفرماید که اگر اجازه بدهند ورثه در حال صحت مرضی
میتوانند رجوع نمود آنچنانکه اجازه در حال مرض موصی میتوانند
بدانکه صحیح نیست اجازه مکرر از وارث جایز التصرف پس اگر اجازه بدهد صبی
یا مجنون یا محجور علیه از برای سفاهت صحیح نیست اما اجازه محجور علیه از برای
افلاس صحیح است بدانکه سنت است وصیت کردن بچیز قلیل چه اگر وصیت
نماید بربع مال بهتر است از وصیت بثلث و وصیت نمودن بخمس مال بهتر است

بخمس آن بهتر است از وصیت بربع و همچنین بحث چهارم در وصیت
نمودن برای شخصی که ویرا موصی له گویند شرط است که موصی له
موجود باشد و صحیح باشد مالک گردانیدن وی پس اگر وصیت
نماید برای معدوم صحیح نیست و همچنین صحیح نیست در برای میت
خواه موصی داند که موصی له فوت شده است یا آنکه ظن موصی آن
باشد که موصی له زنده است و بعد از آن ظاهر شود که مرده است
یا آنکه بگوید وصیت کنند که هرچه این زن حامله بزاید ما وصیت نمودیم
بر اولاد فلان اگر یافت شود و همچنین صحیح است برای بنده
و اجنبی وصیت نمودن و برای بنده وارث خواه بنده
ایشان مدبر باشد و خواه ام ولد مکاتب یا آنکه کتابت مطلق باشد
و از مال کتابت چیزی نداده باشد خواه وصیت بجهت ایشان
بچیز قلیل نموده باشد و خواه بچیز کثیر صحیح است برای غلام خود
و مکاتب خود و صحیح است وصیت نمودن برای حمل موجود و صحیح است
وصیت نمودن برای وارث همچنانکه صحیح است برای اجنبی نزد
علمای اثنی عشریه خواه ورثه تجویز کنند و خواه رد کنند و با عدم اجازه
ورثه از ثلث مال زیاده اعتبار کرده نشود چنانکه در اجنبی ذکر کرده شد

دار

و اگر ساقط سازد موصی از وارث خود دینی را یا آنکه وصیت
نماید بقضای دین وارث یا آنکه ساقط سازد موصی زن
مهر خود را از ذمه شوهر یا عفو کنند موصی از جنایتی که موجب مال باشد
این ها نیز مثل وصیت است و حکم وصیت دارد و اگر عفو نماید از
قصاص ساقط است حد زدن هرگاه عفو نماید از حد قذف
بدانکه وصیت نمودن مطلقا اقتضای تساوی میکند هرگاه موصی لهم
متعدد باشند مثلا هرگاه وصیت کند شخصی از برای اولاد خود که در
کتاب الله است موصی به للذکر ضعف الانثی میباشد و اگر وصیت
نماید بغلام برقبه خودش بعضی میگویند عاید بعد تدبیر میشود و بحث ششم الله
نمیشود موصی له موصی به را اگر بقبول نمودن وصیت اگر موصی له شخص معین است
و ممکن باشد قبول نمودن و اگر غیر معین است و ممکن نیست قبول نمودن
همچو فقرای بنی هاشم یا برای مصلحتی مثل مسجد و حج و مثل این در صورت
محتاج بقبول نیست و لازم است صرف نمودن موصی به را در آن
محل بمجرد فوت وصیت کننده پس اگر وصیت نماید مال را برای مسجد صرف
باید نمود بمصالح مسجد خواه مطلق و خواه معین سازد و اگر قصد
قصد کند موصی به تملیک مسجد باطل است این وصیت چرا که مسجد ملک چیزی

نمود

چیزی نمیشود و در صورتیکه موصی له شخص معین باشد و قبول وصیت نموده باشد
نقل نمیکنند بسبب وصیت موصی به بموصی له بموت موصی و نقل میکند
موصی به بموصی له بعد از فوت موصی هرگاه بمجرد از قبول باشد و شرط
نیست قبول نمودن بلفظ بلکه کافیست کردن یک فعل که دلالت
کند بر قبول و همچنین شرط است متصل ساختن قبول بزمان
وصیت پس اگر قبول کند موصی له بعد از فوت موصی بیک مدتی
یا در حیات موصی بعد از مدتی صحیح است مادام که رد آن وصیت
نموده باشد و اگر رد نماید وصیت را در زمان حیات موصی جایز است
قبول نمودن بعد از وفات موصی و آن رد کردن در زمان حیات
اعتباری ندارد و اگر رد کند وصیت را بعد از فوت موصی و
اگر بوده باشد رد کردن پیش از قبول نمودن باطل است این وصیت
اجماعا و همچنین باطل است وصیت هرگاه رد نماید بعد از قبض
و پیش از قبول و اگر بوده باشد این رد کردن وصیت بعد از قبول
نمودن و قبض نمودن اثری نیست آن رد نمودن را و باشد
آنچیز مثل هبه مجدده و محتاج است بشروط هبه و اگر رد نمودن بعد از
موت وصیت کننده باشد و بعد از قبول کردن وصیت درین

مسئله

درین مسئله دو قول است اول آنکه رد کردن باطل است و اعتباری
ندارد و دوم بطلان وصیت است و آنچه داخل ترکه موصی است و اگر
رد کند موصی له بعضی از وصیت را و قبول نماید بعضی را صحیح است
وصیت در آنچه قبول نموده خاصه و جایز است رد نمودن وصیت
فی الفور یا بعد و واسطه میشود رد نمودن بقول موصی له چنانکه
بگوید رد نمودم این وصیت را یا قبول ندارم آنچه برای من وصیت
نموده است و مثل این و بدانکه در هر موضعی که رد کردن صحیح باشد
و فقهای ما رحمه الله تجویز آن نموده باشند وصیت باطل است
و آنچیز داخل ترکه میت است و آنچیز را وارثان بطریق میراث
قسمت مینمایند بحث هشتم هرگاه فوت شود موصی له پیش از قبول
نمودن وصیت قائم مقام موصی له است وارثان وی و آنچیز
داخل ملک میت نمیشود پس اگر وصیت نماید شخص بکنیز و بحمل آن
کنیز بجهت شوهر آن کنیز و آن کنیز حامله از همین شوهر باشد و پیش
از قبول وصیت شوهر فوت شود و هر اینه قبول نمودن از وارث
شوهر است پس اگر وارثان قبول آن وصیت نمایند کنیز را با حمل

با حمل کنیز مالک میشوند لیکن آزاد میشود آن ولد بر موصی له چرا که بعد از فوت
موصی له مالک چیزی میشود و حمل بمیراث از موصی له به پسر منتسب است که
بنده است مگر آنکه نوده باشد این ولد شخص که آزاد شود بر وارث
چنانکه ولد مؤنث باشد و وارث مذکر بوده باشد ایشان جماعتی
چه در صورت میراث پسر و ولد از موصی له آزادی پیش از قسمت
ترکه و اگر این ولد حاجب باشد حجب میکند وارث را از ترکه جمیع
مال از ولد است و اگر در صورت مفروضه بعضی از ورثه بعضی مال
نمایند آن صحیح است در نصف قبول کننده پس اگر چنانچه ولد
شخصی است که آزاد میشود بر قبول کننده وصیت ولد آزاد
میشود از حصه قبول کننده و همه دیگر ولد را قسمت مینمایند پنجم
اگر وصیت نماید موصی بثلث مال خود از برای زید و بربع مال خود
از برای خالد پس اگر اجازه بدهند وارث بعد از فوت
موصی عمل بهر دو میکنند و اگر رد نماید هر دو وصیت را باطل است
آنچه اجنبی وصیت نموده و اگر وصیت نماید بنصف مال خود از برای
زید و بربع مال خود از برای خالد اگر ورثه اجازه بدهند بعد از فوت
موصی اخذ میکنند زید و خالد سه ربع ترکه را و اگر ورثه امتناع نمایند

زید را است ثلث تمام مال وصیت کننده و باطل است زیاده از ثلث
و تقسیم میکنند زید و خالد بقدر سهام خود و اعتبار نیست ورثه را اگر تجویز
وصیت شخص احد در دو وصیت شخص اول کنند و اگر وصیت نماید بشخص
یک چیز از برای دو شخص پس اگر آنچیز بقدر ثلث مال موصی باشد با آنکه
مساوی اند آن دو شخص در تقسیم آنچیز و اگر آنچیز زیاده از ثلث مال
موصی باشد و ورثه تجویز آن زیاده نموده باشند باز آن دو شخص باهم
مساوی تقسیم مینمایند و اگر زیاده از ثلث را ورثه تجویز نمایند ثلث آنچیز را
ایشان میگیرند و با یکدیگر قسمت مساوی مینمایند و باطل است وصیت
در آنچه زیاده بر ثلث است و اگر مخصوص سازد موصی هر یک
از این دو شخص را بیک چیزی عمل بوصیت شخص اول مینمایند بعدم
اجازه ورثه و داخل میشود نقص بر شخص آخر بحث هشتم هرگاه وصیت
نماید شخص هر یک از وارث را بقدر نصیب آن وارث این وصیت
لغو است و اگر مخصوص سازد هر یک از ورثه را بیک چیز که آنچیز
بقدر نصیب وی باشد اقرب است نزد فقها که محتاج است باجازه
دیگر ورثه برای آنکه اغراض در اعیان و اموال متفاوت است مثلا اگر بوده باشد
وصیت کننده را غلامی و کنیزی لا غیر قیمت غلام دوچندان

قیمت کنیز باشد و موصی را دو پسر باشد لا غیر و وصیت نماید برای
یک پسر کنیز را و برای پسر دیگر غلام را موقوف بر اجازه است
در آنچه زیاده بر ثلث است و اگر وصیت نماید برای وارث و اجنبی
بثلث مال خود صحیح است وصیت برای هر دو ایشان خواه
وارث اجازه بدهد خواه ندهد و همچنین صحیح است اگر وصیت
نماید از برای اجنبی و وارث به دو چیز که قیمت هر دو ثلث مال
وی باشد و باطل است وصیت در زیادتی و صحیح است در ثلث پس
اگر بترتیب وصیت نموده است برای ایشان داخل است نقص بر شخص
آخر خواه اجنبی باشد خواه وارث و اگر شریک نموده باشد هر دو را
با یکدیگر داخل است نقص بر هر دو بالسویه و نقص مخصوص وارث نیست
پس اگر اجازه دهند ورثه وصیت احدهما را و باطل کردانند وصیت
دیگری را صحیح است باطل کردانیدن در آنچه زیاده بر ثلث است
نه در مطلق وصیت و اگر بترتیب وصیت نماید شخص به ثلث مال خود بجهت
دو شخص و اجازه دهند ورثه وصیت شخص دوم را پس شرط ابطال
وصیت شخص اول صحیح نیست اجازه ورثه در صورت و صحیح است وصیت
شخص اول خاصه و اگر وصیت نماید شخصی به ثلث مال خود چنانچه اجنبی را با وارث

شریک سازد و بعد ذلک اجازه دهند وارثان وصیت وارث را
و نصف وصیت اجنبی را صحیح است اجازه ایشان و همچنین
صحیح هرگاه اجازه عکس این باشد و اگر اجازه دهند وارثان
وصیت احدهما را خاصه پس در شریک بودن هر دو شخص با یکدیگر
فقها را درین مسئله نظر است و اگر وصیت نماید برای وارث خود
یک چیزی که زیاده بر ثلث مال او باشد و تجویز آن زیادتی
نمایند بعضی از ورثه و بعضی تجویز آن ننمایند صحیح است آنچه از
مال وصیت کننده نیست با آنکه اجازه داده است از ثلث مال کننده
نیست با آنکه اجازه نداده اند مثلا هرگاه بگذارد متوفی سه پسر و بگذارد
غلامی لا غیر و بعد از آن وصیت نماید برای یک پسر بدین غلام
و بعد ذلک اجازه دهند یکی از ولدان موصی بوصیت و نصف اجازه
دهنده نصف آن غلام باشد تتمه غلام بر موصی له بمیراث
برسد اصل این مسئله است و تصحیح این از نه سهم میشود پس باقی ماند
بجهت ولد یکه اجازه نداده دو سهم از نه سهم کما لا یخفی و اگر تجویز نمایند
هر دو ولد در صورت مفروضه نصف غلام را چه در صورت مسئله
از شش سهم تصحیح می باید و نصف از موصی له است خاصه و میانه هر سه پسر الذی

بطریق میراث تقسیم بنمایند والله اعلم بحث ششم جایز نیست تغییر دادن
آنچه موصی وصیت نموده است هرگاه وصیت مخالف شرع نباشد
چه اگر مخالف شرع بوده باشد جایز نیست امضای آن وصیت پس اگر
وصیت نماید شخصی که وی را وارثی نباشد از روی نسب و سبب تمام
مال خود را بجهة شخصی بعضی از مجتهدین میفرمایند که در روایتی وارد
است که صحیح است این وصیت در تمام مال وی و بعضی میفرمایند که
صحیح است در ثلث مال وی چرا که میراث بر دیگری وارد است و این شخص
که آن امام است علیه السلام و اگر بگوید شخصی که وصیت نموده ام از برای
فلان شخص ثلث مال خود را که اگر فوت شود پیش از من از فوت
از فلان شخص باشد صحیح است بدین قسم وصیت کردن یا اگر بگوید
وصیت نمودم از برای فلانی که اگر بیاید فلان شخص غایب و فوت
از وی باشد صحیح است این تقسیم پس اگر بیاید شخص غایب پیش از فوت
وصیت کننده باطل است وصیت از برای شخص مرتبه دیگر غایب شود
یا نشود و اگر فوت وصیت کننده پیش از آمدن آن شخص غایب موصی له
از شخص حاضر است خواه بیاید شخص غایب و خواه نیاید بحث دهم صحیح نیست
وصیت نمودن در معصیت همچو وصیت کردن که بجهة بنا کردن [illegible]

[illegible]

تورات و انجیل و حصیر و قندیل از برای بیع و کنیسه اگر چه قصد بتعظیم بیع و کنیسه نموده باشد
و اگر وصیت نماید شخصی بطبل اگر از برای حرب است صحیح است و اگر از برای
لهو است باطل است و همچنین اگر وصیت نماید بیک چیزی که در وی شراب
باشد صحیح است وصیت آنچیز و باطل است در شراب و اگر وصیت نماید
ثلث مال خود را از برای شخصی و ثلث دیگر از برای شخصی دیگر پس این بعینه
رجوع است از وصیت اول بسوی ثانی چه اگر دلالت کند قرینه بر عدم
اراده رجوع از اول صحیح است وصیت از برای اول و موقوف است
وصیت دوم بر اجازه وارث بدانکه اعتبار کرده میشود ثلث مال
وصیت کننده وقت موت وی نه در زمان صحت چه اگر وصیت نماید
شخصی بچیزی که موافق ثلث مال وی باشد و بعد از آن محتاج باشد
و فوت شود پس اگر در این زمان موافق ثلث مال وی است
اعتبار دارد و الا صحیح است آن وصیت از ثلث و باطل است
در زیاده بحث یازدهم و در این دو باب است باب اول در تصرفات
مریض و آن بر دو قسم است مؤجله و منجزه مؤجله است که متعلق
باشد موصی آنچیز را بر فوت خود همچو وصیت نمودن بمال و تدبیر
غلام خود پس بیرون کرده میشود این قسم از ثلث مال وی [illegible]

بحث اگر شخصی منجز نه معلق بسازد تصرفات خود را بعد از فوت اما
منجزه همچو هبه و وقف و عتق و ابراء نمودن و محابات در بیع و غیر بیع
از عقود و معاوضات چون واقع شود این افعال از مریض و بعد از آن
از مرض به شود ممضی است از اصل مال وی بلا خلاف و اگر فوت شود
در آن مرض فقها رضوان الله علیهم را دو قول است و اقرب است
نزد شیخ جمال الدین مطهر حلی قدس سره که این قسم نیز از ثلث مال
وی بیرون کرده میشود چنانکه در فوق مذکور شد و لیکن اقرار شخصی مریض
اگر متهم است چنانکه در بحث اقرار ذکر شد از ثلث مال وی بیرون
میکنند و اگر غیر متهم است از اصل مال وی بیرون میکنند و اگر غیر
متهم است از اصل مال وی بیرون میکنند خواه از برای وارث
اقرار نموده است و خواه از برای اجنبی پس هرگاه بفروشد
شخصی مریض غلام خود را که قیمت الغلام صد درهم باشد بقیمت
پنجاه درهم و بعد از آن به شود از مرض لازم است این بیع و صحیح
و اگر فوت شود در آن مرض و بعد از آن وارث وی اجازه
بدهند آن نیز صحیح است و الا که اجازه ندهند صحیح است بیع در
غلام در برابر آنچه مشتری داده است که در این صورت سه سهم باشد

از شش سهم

از شش سهم و سهم دیگر این غلام محاباتست بجهة مشتری که بافضل مشتری
مالک پنج سهم باشد و باطل است بیع در زیادتی که آن سدس دیگر است
پس رجوع میکند آن سدس بورثه و در این صورت مشتری مخیر است
در فسخ نمودن بواسطه تبعیض بیع چنانکه در کتاب بیع مقرر است و در اجازه
دادن و لیکن اگر دادن ورثه پس هرگاه مشتری قیمت آن سدس را
بورثه بدهد مخیر نیست ورثه در قبول و رد آن چرا که حق ایشان متعلق بآن
عین گرفته است و اگر بفروشد شخصی جنس مریض را بقیمت و آن آن
مالک میشود مشتری آنچیز را و بری میسازد ذمه مشتری را
بایع از قیمت آنچیز ممضی است ابراء ذمه مشتری از ثلث
و مشتری را لازم است دادن دو ثلث قیمت بورثه و اگر بفروشد
مریض جنسی را باقل ثمن از اصل مال وی و زیادتی آن جنس محابات
واقع شده است اگر زیادتی موافق ثلث ترکه است مشتری راست
آنچه در مقابل ثلث ترکه است و اگر مریض هبه نماید کل ترکه خود را بشخصی
و اجازه بدهند ورثه بان هبه صحیح است و اگر ورثه اجازه ندهند
خالی از آن نیست که واهب و موهوب علیه شرط عوض نموده اند
یا نه اگر شرط عوض نموده اند و آن عوض بقدر قیمت ترکه است صحیح

[illegible]

آن هبه با دفع عوض و اگر شرط عوض نموده باشد صحیح نیست خواه بعض
داده بشود آنچیز را و خواه نداده باشد باب دوم در احکام مرض
موت بدانکه بعضی از علمای امامیه رضوان الله علیهم بر آنند که هر
تصرفی که واقع شود از مریض که اتفاق افتد در آن مرض فوت
شخص خواه آن مرض مخوف باشد و خواه مخوف که از ثلث مال وی
استخراج میشود و بعضی بر آنند که اگر آن مرض مخوف است حکم
همچنین است و اگر غیر مخوف است از اصل مال وی ممضی است پس تصرف
شخص صحیح پس ناچار است اشاره نمودن بسوی بعضی از امراض مخوف
و غیر مخوفه پس اگر مرض چنان است که حاصل میشود بسبب آن از روی یقین
تلف شدن آن شخص پس مثل قطع نمودن حلقوم و مری و ریش نمودن جوف
و بیرون آوردن آلات اندرون و مثل اینها مانند فوت و بر آن
خوف داریم از فوت وی مثل مرض برسام و ذات الجنب و درد
سینه و درد پیش و درد دل و قولنج و قی نمودن خون و حادث
شدن اورام و هر چه و سودا و مانند اینها و حکم هر یک از اقسام
چنانست که در فوق ذکر کرده شد بدانکه هرگاه مشکل شود حال شخصی
در مرض مخوف و غیر مخوف رجوع باهل خبره نمایند که آن اطبای مسلمان

دار

و اگر حاصل شود خوف از غیر مرض چنانکه وصیت نماید در حالت هم رزن
دو طایفه و انداختن تیر بجانب یکدیگر و نشستن شخصی در کشتی وقت اضطراب
و تموج بحر و بودن شخصی در حضور مستوفی قصاص برای قصاص یک
امری که موجب قتل وی باشد و درد شکم زن در وقت زائیدن
هرگاه بچه در شکم فوت شده باشد که اگر فوت شده باشد
مرض موت است یا بودن شخصی در بلدی که در آن بلد طاعون
و وبا باشد و مثل این اسباب که درین صورت حکم مرض موت
بدین اسباب و ممضی تعلق میگیرد و صحیح و ممضی است تصرفات
منجزه شخصی در حالت این اسباب از اصل مال وی است بحث
دوازدهم در رجوع وصیت کننده از وصیت و در آنچه ثابت
میشود وصیت بدانکه وصیت عقدیست جایز الطرفین هر موصی را
رجوع در وصیت ما دامیکه در حیات است خواه وصیت بمال
باشد و خواه بولایت و جایز است رجوع بعضی از وصیت
چنانکه جایز است در کل وصیت و منحصر نیست این رجوع نمودن
در لفظ معین بلکه هر حرفی که از رجوع فهمیده میشود رجوعیست چنانکه موصی
موصی به را بفروشد یا آنکه هبه نماید یا بصداق زن بدهد یا آنکه موصی به

یا آنکه موصی به را بجوزد یا بدیگری بدهد که بجوزد هرگاه موصی به طعام
و میوه و مانند این باشد یا آنکه موصی بگوید که آنچه وصیت نموده‌ام
از برای فلان شخص از همچنان رجوع است هرگاه تصرف نماید در آنچیز
بحیثیتی که اسم آنچیز برطرف شود چنانکه گندم وصیت نماید که بعد
و بعد از آن گندم را آرد نماید یا آنکه وصیت نماید بآرد و بعد از آن خمیر
کند یا نان بپزد یا آنکه ممزوج سازد موصی به را با یک جنس که از
که تمیز نتوان نمود میانه ایشان و مثل اینکه درین چند صورت رجوع
اما ثبوت وصیت بدانکه شرط نیست در وصیت گواه گرفتن چه هرگاه ورثه
تصدیق نمایند که مورث ما چنین وصیت نموده است حکم مینمایند
بقول ایشان و همچنین گواه شرط نیست هرگاه وصیت نماید یک
شخص و ویرا وصی خود سازد و ممکن باشد آن شخص را کردن آن فعل
که بدان وصیت نموده است چه درین صورت بر آن شخص واجب است کردن
آن فعل اگرچه با وی گواهی نباشد بلی سنت است گواه بر وصیت
بجهت دفع نزاع پس هرگاه نزاع واقع شود درین صورت فقهای رضوان
الله علیهم طریقه ثبوت را چنین نقل نموده اند که اگر مابه النزاع مال است
ثابت میشود وصیت بمال بگواهی دو مرد عادل و هم چنین ثابت میشود

بگواهی

ثابت میشود بگواهی یکمرد و دو زن و یکمرد و قسم و قبول کرده میشود بگواهی یک زن
در ربع وصیت و دو زن در نصف وصیت و سه زن در سه ربع وصیت
و چهار زن در تمام وصیت و درین صورت احتیاج بقسم خوردن موصی له نیست
و اگر مابه النزاع ولایت است ثابت نمیشود ولایت مگر بشهادت
دو مرد عادل و قبول نیست شهادت زنان درین صورت
اگرچه بسیار باشند خواه منفرد باشند و خواه همراه مردان
گواهی دهند و همچنین ثابت نمیشود ولایت بیک
گواه و قسم و قبول نیست در وصیت گواهی غیر
عدول مسلمین و قبول نمودن گواهی دو شخص
از اهل ذمه که در دین خود صاحب امانت
باشند و قبول نیست شهادت
اهل ذمه از کفار هر قسم که باشند
تمت الکتاب بعون
الملک الوهاب

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی احل النکاح وندب الیه وحرم الزنا والسفاح وتوعد علیه
والصلوة والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین محمد وآله واهل بیته الطاهرین
المعصومین اما بعد غرض از تحریر این رساله وجیزه آنست که جمعی از برادران
ایمانی و دوستان روحانی فقیر را تکلیف و تحریص نمودند بر تحریر اینکه
صیغ عقد نکاح و انواع تعبیرات آن بر وجهی که غایت احتیاط که در
جمیع امور مستحسن و مرغوب فیه است در آن بر وجه اکمل مرعی بوده باشد
و چون امر مرغوب است قربت احتیاط را سزاوار بود واجابت
التماس ایشان را لازم است دانسته چند کلمه در خور ادراک و فهم
خویش در حیز تحریر در آوردم و علی الله التکلان و هو المستعان فی
جمیع الامور باید دانست که ظاهر اخبار و اقوال اصحاب آنست
که عقد دایم را بلفظ نکاح و تزویج هردو و لفظ ایراد نمودند شرعاً الا انه
الاحتیاط و ایضاً باید دانست که مشهور و مدار عمل جمعی از افاضل که سعادت
خدمت ایشان یافته بودیم این بود که لفظ نکاح و تزویج هردو را
بمفعول ثانی متعدی بکلمهٔ من میساختند و در کتب لغت متعدی بنفس وارد
شده است و در قرآن مجید نکاح در مواضع متعدده متعدی بنفس وارد

شده

وارد شده از آنجمله قوله تعالی اُرِیدُ اَنْ اُنْکِحَکَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ و تزویج
در بعضی آیات متعدی بنفس وارد شده کقوله تعالی زَوَّجْنَاکَهَا و در بعضی
متعدی بباء و هو قوله تعالی وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِینٍ و لیکن این شکسته بعد از تتبع
در بسیاری از اخبار دیدم که متعدی بمن وارد شده پس عبارت جوهر
مقتضی آنست که بجمیع این وجوه ایراد نمایند و ایضاً در اینکه بسبق ذکر
بیت اسم مرد مقدم است بر اسم زن و مشهور بر عکس است پس اگر
رعایت هردو بشود اولی و احوط خواهد بود و ایضاً ظاهر بسیاری
از اخبار و قول اکثر اصحاب آنست که در باکره عاقله بالغه رضای
دختر کافی است و چون قول بتشریک و استقلال ولی نیز هست
احوط آنست که رضای هردو واقع شود و لهذا والد مرحوم رضی الله
عنه از جهت رعایت احتیاط که در طریقه مرضیه ایشان بود بوکالت
دختر و جد او بوکالت و لا جد او بوکالت هردو در یک صیغه و صیغه
بحث بدون دیگر وکالت هر چهار طریق را و ولی در نکاح پدر است
و جد پدری و رضای هر یک از این دو کافیست و اگر این هردو فوت
شده باشند رضای دختر کافی است هر چند پدر و جد داشته باشد
و ایضاً باید دانست که مشهور میان علما آنست که صیغه جمیع عقود در العقد

ادامه موجود است

تم

واقع میباید ساخت مثلاً کسیکه بلفظ بلفظ انکحت میخواهد اگر مراد او این
باشد قبل از این کلام نکاحی واقع ساخته ام و باین کلام از آن خبر
میدهم این خبر است و باین نحو نکاح واقع نمیشود و اگر مراد این باشد
که بلفظ انکحت نکاح را واقع میسازم این معنی انشا است و باین نکاح
واقع میشود و همچنین در جمیع عقود مثلاً بعت که بگوید میباید که مراد او
این باشد که عقد بیع را بهمین لفظ واقع میسازم بعد از تمهید این مقدمات
بدانکه حالا از این بیت که یا وکیل مرد با وکیل زن صیغه بگوید یا مرد
با زن یا مرد با وکیل زن یا وکیل مرد با زن و در صورتی که بار رضای
ولی را رعایت باید کرد یا نه چنانکه ولی نداشته یا اگر داشته باشد
و باکره نباشد و از این مجموع هشت صورت بهم میرسد و این
در صورتیست که شوهر و زن هردو بالغ باشند و اگر هردو نابالغ باشند
یک صورت دیگر است و اگر مرد بالغ و دختر نابالغ یا بر عکس خالی
از این نیست که یا ولی طفل نابالغ صیغه بگوید یا وکیل بالغ و از این پنج
صورت با هشت صورت مسائل سیزده صورت حاصل میشود اول آنکه وکیل
زن با وکیل مرد صیغه گوید و زن باکره باشد و ولی حاضر باشد و در
و در این صورت وکیل زن احتیاطاً هم از جانب زن وکیل میشود و هم از جانب

پدر

و هم از جانب پدر و یا جد پدری پس فرض میکنم که مرد محمد نام دارد
و زن زینب و اسماء وکیل زن بگوید که اَنْکَحْتُ مُوَکِّلَکَ مُحَمَّدًا مُوَکِّلَتِی
زَیْنَبَ عَلَی صَدَاقِ چنین تومان و وکیل مرد میگوید که قَبِلْتُ النِّکَاحَ
لِمُوَکِّلِی مُحَمَّدٍ عَلَی الصَّدَاقِ الْمَعْلُومِ پس وکیل زن بگوید بانیطریق که
که زَوَّجْتُ مُوَکِّلَکَ مُوَکِّلَتِی بِالْمَهْرِ الْمَعْلُومِ وکیل مرد میگوید بانیطریق
قَبِلْتُ التَّزْوِیجَ لِمُوَکِّلِی پس وکیل زن بگوید زَوَّجْتُ مُوَکِّلَکَ بِمُوَکِّلَتِی عَلَی
الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ وکیل مرد بگوید قَبِلْتُ التَّزْوِیجَ لِمُوَکِّلِی عَلَی الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ پس وکیل
زن میگوید که زَوَّجْتُ مُحَمَّدًا زَیْنَبَ عَلَی الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ وکیل مرد میگوید
که قَبِلْتُ وِکَالَةً مِنْ مُوَکِّلِی پس وکیل زن میگوید که اَنْکَحْتُ نَفْسَ مُوَکِّلَتِی
زَیْنَبَ وِکَالَةً عَنْهَا وَعَنْ اَبِیهَا وَعَنْ جَدِّهَا مِنْ مُوَکِّلِکَ مُحَمَّدٍ بِالصَّدَاقِ الْمَذْکُورِ
وکیل مرد میگوید قَبِلْتُ النِّکَاحَ لِمُوَکِّلِی بِالصَّدَاقِ الْمَذْکُورِ پس وکیل زن بگوید
که زَوَّجْتُ بِنْتَ مُوَکِّلِی مِنْ مُوَکِّلِکَ بِالْمَهْرِ الْمَعْلُومِ وکیل مرد میگوید
قَبِلْتُ لِمُوَکِّلِی پس وکیل زن میگوید اَنْکَحْتُ زَیْنَبَ مِنْ مُوَکِّلِکَ بِالْمَهْرِ الْمَعْلُومِ
وکیل مرد میگوید قَبِلْتُ لِمُوَکِّلِی دوم آنکه مرد و زن خود صیغه گویند و زن ولی

نداشته باشد و باکره باشد زن میگوید زوجتک نفسی علی صداق خمسین
تومانا موصوفا مرد میگوید قبلت لنفسی علی الصداق المعلوم پس زن بگوید
انکحت نفسی علی المهر المعلوم مرد میگوید قبلت لنفسی پس زن میگوید
زوجتک نفسی اصالة و وکالة عن ابی و عن جدی بالمهر المعلوم مرد میگوید
مرد میگوید قبلت التزویج لنفسی پس زن بگوید انکحت نفسی من نفسک بالمهر المعلوم
مرد میگوید قبلت النکاح لنفسی پس زن بگوید زوجتک نفسی علی المهر المعلوم
المذکور مرد میگوید قبلت لنفسی و در صورت احتیاط آنست که زن از جانب
پدر یا جد پدری وکیل شود و باین نحو واقع سازد و اگر پدر صیغه را با شوهر که
از جانب دختر وکیل شود و میگوید زوجتک بنتی زینب وکالة عنها
علی صداق خمسین تومانا موصوفا جواب مرد در همه حال همان است
که مذکور شد پس پدر میگوید انکحت بنتی ولایة عنها بالمهر المذکور بعد از
جواب باز پدر میگوید زوجتک بنتی زینب علی الصداق المعین المعلوم
مرد میگوید که قبلت لنفسی علی الصداق المعلوم سیوم آنکه وکیل مرد که
با وکیل زن صیغه را و زن باکره نباشد بنحوی که در قسم اول گفتیم صیغها
را باید گفت و وکالت پدر را از لفظ انداخت و اگر چهار صیغه اول الذکر
را باین نحو کنند ظاهر این است که وکیل زن بگوید که انکحت و زوجت نفس

موکلتی

انکحت و زوجت نفس موکلتی زینب من موکلک محمد بالمهر المعلوم
وکیل مرد بگوید قبلت النکاح و التزویج وکالة عن موکلی محمد بالمهر
المعلوم چهارم آنکه مرد با زن صیغه کند و زن باکره نباشد یا ولی
نداشته باشد در این صورت صیغها بنحویست که در قسم دوم
مذکور شد الا صیغه سیم که بملاحظه آن نباید کرد و پنجم و ششم و هفتم و هشتم
که مرکب است از اقسام مذکوره ایجاب را از قسمی باید برداشت
و قبول را از قسم دیگر و ذکر هر یک بتفصیل موجب تطویل است
نهم آنکه هر دو صغیر باشند و اولیای ایشان عقد کنند و ولی دختر
میگوید زوجت ابنک بنتی ولایة عنها علی الصداق المعلوم و ولی پسر
میگوید قبلت لابنی ولایة علیه علی الصداق المعلوم و دیگر بجای زوجت
انکحت میگوید باز دیگر زوجت و بجای بنتی به بنتی میگوید پس بگوید
انکحت و زوجت به بنتی زینب من ابنک محمد علی صداق اثنی عشر
تومانا فضیا صاحبقرانیا ولی پسر میگوید قبلت النکاح و التزویج لابنی
و باقی صورتها از آنچه گفتیم ظاهر میشود و باید که کسیکه مرتکب وکالت از
طرفین میشود عارف بعربیت بوده باشد که بمیز عددها و اعراب و بنای
الفاظ را درست تلفظ تواند نمود و مو بمو بتصحیح لهجه حرف زند و قاری کرده

باشد

که ادای حروف از مخارج تواند کرد و رعایت وقف و وصل در مواضع
خود بکند و چون درین زمان در میان عجم الفاظ مرکبه متعارف شده
مثل محمد حسین و محمد علی ظاهرش آنست که رعایت قواعد ترکیب در
اینها باید نمود که محمد علی و محمد حسین بگویند بفتح دال و با واو دال و نون و اگر
رعایت طور عرب نموده محمد علی بکسر دال یا دال با تنوین هم بکنند از
احتیاط دور نیست و هر یک از مرد و زن که باشند در وقت عقد
اگر وکیل بعوض اسم به آنکه بگوید اشاره کند بهتر است و باید که
که قبل از اتمام صیغه ایجاب شروع بقبول نکنند و بعد از اتمام فصله
عرفی در میان واقع نشود و باید که در هنگام وکیل شدن دو مرد
عادل یا جمعی از شهود و تعریف باشند که از نزد ایشان شنوند و بدانند
که او دست حرف بگوید نه دیگری تا در وقت شهادت تواند شهادت
داد و باید که در وقت وکیل شدن برای صیغه گفتن تعیین مهر بکنند
که زر تازه سکه است یا رایج نه داکت دیمی یا ده ذکی و باید که قبل از
شروع خطبه مشتمل بر حمد و صلوات و تحریص بر نکاح و تعذیب زن بلا نکاح
بخواند خوب است و خطبهای منقول در کتب دیگران هر یک را که بخواند خوب است
بدانکه در صیغه متعه تعیین مدت و مبلغ شرط است پس وکیل زن میگوید

متعت

متعت نفس موکلتی زینب من موکلک محمد من الآن الی طلوع الشمس
باربع شاهیات وکیل مرد بگوید قبلت لموکلی و اگر وکیل زن بعد از
تعیین مدت و مبلغ و تعیین هر دو بگوید متعت نفس موکلتی من موکلک فی
المدة المعلومة بالمبلغ المعلوم و وکیل مرد قبول کند خوب است و اگر
احتیاطا موافق مدلول احادیث کثیره در حین وکالت بگوید بزن که
که ترا متعه میدهم بشرط آنکه تو از او میراث نبری و او از تو میراث
نبرد و عده بداری و طلب قسمت یا لیالی چنانچه در نکاح دایم میباشد
نکنی و توقع فرزند بهم رسانیدن از او نداشته باشی در مدت
فلان بمبلغ فلان و صیغه باین طریق بگوید زوجت نفس موکلتی زینب
موکلک محمد متعة شهرا کاملا بتومان فضی نکاحا غیر سفاح علی کتاب
الله و سنة نبیه علی ان لا ترثه و لا یرثها و علی ان علیها العدة مرد
بگوید قبلت علی الشروط المذکوره بهتر خواهد بود و اگر طرفین خود صیغه
بگویند چنین بگویند زوجتک نفسی متعة و ضمیرهای غایب را بعنوان تکلم
خواهند گفت و شقوق دیگر ظاهر است و الله الموفق و المعین آمین
یا رب العالمین فصل در بیان صیغه طلاق اگر بی عوض باشد شوهر خود
میگوید زوجتی فلانة طالق و طلقة بتی طالق مرة و اگر وکیل شوهر گوید بجای زوجتی

بگوید زوجهٔ موکلی و اگر طلاق در عوض مهر باشد اگر مرد و زن خود گویند
زن بگوید بذلت لک المهر لتطلقنی به مرد بگوید انت علی ذلک طالق
و اگر وکیل مرد با وکیل زن گویند یا مباشر شدن زن بگوید بوکالتی عن موکلتی بذلت
لموکلک مهرها لیطلقها به وکیل مرد بگوید زوجهٔ موکلی علی ذلک طالق
یا رجعت ساطا وکیل زن بگوید طلق موکلتی علی ما بذلت وکیل مرد بگوید
هی علی ذلک طالق والحمد لله اولاً و آخراً و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

وعلیه توکلی وبه ثقتی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطیبین الطاهرین الی یوم الدین
فنقول اختلف الاصولیون فی ان مقدمة الواجب واجبة ام لا وهذا البحث قد عنونها
الشیخ رحمه الله فی التهذیب والحاجبیان فی مبادی الاحکام وبعضهم کالفاضل التونی فی
بحث الادلة العقلیة ولکل وجه فان مبادی الاحکام وضعت للکلام فیما یتعلق با
لاحکام الشرعیة التکلیفیة والوضعیة من حیث بیان ماهیتها مثل ان الوجوب ما یطلب
فعله مع المنع من ترکه والحرمة ما یطلب ترکه والاباحة ما یتساوی طرفاه واقسامها مثل ان
الوجوب ینقسم الی الموسع والمضیق باعتبار والی الکفائی والعینی باعتبار آخر الی غیر ذلک
وما یلزمها مثل ان الوجوب لذی المقدمة هل یلزمه وجوب مقدمته او حرمة ضده ام لا
وهل یجتمع الوجوب مع الحرمة فی الشیء الواحد ام لا ومباحث الادلة العقلیة وضعت
لبیان ادلة العقل بعینها ای ما یستقل به العقل ولا یحتاج الی توسط الخطابات الشرعیة ومالا
یستقل به بل یحتاج فی الحکم الی توسط خطاب الشرع کالمفاهیم والاستلزامات والبحث عن
ان وجوب الشیء هل یستلزم وجوب مقدمته ام لا بحث عن دلالة العقل بالاستلزام المزبور
وعلی ای حال لا یتجه عنوانه فی مباحث الالفاظ لان جهة البحث لیس فی دلالة اللفظ
بعینه علی المعنی الموضوع له الخطاب الدال علی وجوب ذی المقدمة بل معنی الخطاب الدال
علی وجوب ذی المقدمة مثل کن علی السطح معلوم مبین وانما الکلام فی انه هل یلزمه عقلاً
وجوب مقدمته ام لا فالکلام فی البحث المزبور کالکلام فی مسئلة اجتماع الامر والنهی بخلاف
البحث عن مدلول الامر فانه یرجع الی تعیین وضع الواضع وان الموضوع له هل هو الطلب

الطلب المطلق او الطلب المقید بالمنع من الترک فعلی الاول لا یلزم الوجوب وعلی الثانی
یلزمه الوجوب وکذا البحث عن باب المفاهیم فانه ایضاً راجع الی مباحث الالفاظ ولذا لو فرض
عدم اللفظ وعدم الوضع اصلاً لا یتجه عنوان هذه المباحث وامثالها بخلاف مسئلة
مقدمة الواجب واجتماع الامر والنهی ومن هنا تعرف ان التمسک بالتبادر لاثبات وجوب
مقدمة الواجب غیر متجه ولا یتوهم احد مما ذکرناه ان دلالة خطاب ذی المقدمة نحو کن
علی السطح علی وجوب مقدمته کرقی السلم علی تقدیر القول به لیس من الالتزام العقلی بل هو من
الالتزام اللفظی وان کان اثبات الملازمة بمحض العقل فان الدلالة الالتزامیة لها اقسام
منها ما یثبت فیه الملازمة بین اللازم والملزوم بمجرد العقل ولا یوجب کون ثبوت الملازمة
بالعقل عدم دلالة لفظ الملزوم علیه باحدی الدلالات الثلث بل هو مع ذلک دال
علیه بالدلالة الالتزامیة وان لم یکن بیناً بالمعنی الاخص [illegible] بل انما مقصودنا
بیان ان الذی یلیق بعنوان المسئلة فی احد الموردین المزبورین الرجوع الی جهة البحث
الی مجرد العقل او الی اللفظ فتدبر وهل المسئلة المزبورة من مسائل الفروع لرجوعها الی البحث
عما یتعلق بعمل المکلف من دون واسطة او من المسائل الاصولیة نظراً الی رجوع الکلام
الی البحث عن الادلة العقلیة واثبات الملازمة العقلیة لا لبیان حال ما یتعلق کما عرفت وجهان
والتحقیق الثانی لظهور ان جهة البحث انما هو اثبات الملازمة لا بیان حال ما یتعلق
بعمل المکلف ثم انه لا بد قبل الخوض فی الاستدلال من تحریر محل النزاع وهو موقوف علی
التکلم فی القیود الثلاثة المزبورة فی العنوان وهی المقدمة والواجب وواجبة اما الکلام
فی الاول ففی جهات الاولی فی انها هل بکسر الدال کما صرح به صاحب الصحاح فی مقدمة
الجیش فالمقدمة الجیش بکسر الدال او بها او بالفتح کما هو المذهب لما هو الغالب من
ارادة التعدیة من باب التفعیل وجهان وعلی الاول لا بد من جعل المقدمة بمعنی

المتقدمة لعدم بلاغة ارادة التعدية كما هو ظاهر قال في الصحاح وقدم بين يديه اي تقدم وقال تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله انتهى وربما يحتمل ارادة التكثير كما هو احد معاني باب التفعيل وعليه ايضا وجهان لانه لابراد التكثير بحسب نفس الفعل كما في فرح بمعنى كثر فرحه فيكون المعنى في المقام كثرة التقدم ولابراد الكثرة بحسب الفاعل كما في موتت الابل بمعنى مات كثير من الابل فيكون المراد من المقدمة تقدم امور كثيرة بل قد يحتمل ارادة معنى التعدية ايضا فيكون المراد من المقدمة ما قدم نفسه ولكن الانسب هو الاول ثم الاخير وارادة التكثير غير ملائم للافيد مثل مقدمة الجيش الذي منه اخذ المعنى الاصطلاحي كما قيل ولذا احملناه في المقام الثانية المقدمة في العرف عبارة عن تقدم على الشيء على وجه التوقف لا مطلق التقدم حتى على نحو الاتفاق كما هو كذلك بحسب المعنى العرفي فيكون ح منقولا في العرف والاصطلاح نقل الخاص الى العام ومقدمة الجيش يمكن انطباقه على كليهما الثالثة التاء فيها تحتمل بكونه تاء النقل لا التأنيث لكن الاظهر جعلها تاء التأنيث وذلك لاخذها من مقدمة الجيش كما قيل وهي فيها للتأنيث لان المراد طائفة متقدمة على الجيش كما ان التاء في حامية وباقية وسارية للتأنيث والمراد منها حامية وفئة باقية وسارية وتطرحهذا الكلام يجري في لفظ الحقيقة فانه يمكن ان يقال ان التاء فيها للتأنيث نظرا الى انها صفة الكلمة كما انه يمكن ان يقال انها للنقل الرابعة قد عرفت انها عبارة عما يتوقف عليه الشيء وقد قسمها الاصوليون على اقسام سبب وشرط وجزء وذكروا ان مرجع رفع المانع الى الثاني واما المعد الذي هو عبارة عما يكون كل من وجوده وعدمه تاله مدخلية في حصول الشيء كالخطوات مثلا فان كل خطوة يسمى في الاصطلاح معدا لان كل خطوة معدا بالنسبة الى تاليه لانه لكل من وجودها وعدمها مدخلية في حصول ما بعدها فيرجع ايضا الى الشرط

وهو

الشرط غاية الامر ان وجوده شرط وجودي وعدمه شرط عدمي في المقتضى عبارة عنهما معا والكلام هنا يقع في مرحلتين الاول في بيان وجه التقسيم الى هذه الاقسام الثاني في بيان تعريفها اما الاول فظاهر لان المقدمة اما داخلية وهو الجزء واما خارجية يلزم من عدمها العدم فهي الشرط ان كان وجوديا ومرفع المانع ان كان عدميا وان لزم من وجوده الوجود مضافا الى استلزام عدمها العدم فهو السبب واما الثاني اي بيان تعريفها فيظهر من ملاحظة ما سمعت الآن فقد عرف الشرط بما يلزم من عدمه العدم والسبب بما يلزم من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته وذكروا ان قيد لذاته في الفقرة الاولى لادخال السبب لو قارن مع وجود المانع او فقد الشرط وفي الفقرة الثانية لادخال الاسباب المتعددة وقد يورد على الحد الثاني بالاشتراك لفظي الا ان كل ما يلزم من وجوده الوجود يلزم من عدمه العدم لاستحالة التخلف بينهما فالمراد ما يكون وجوده مستلزما لوجود الشيء وما يكون حاله كذلك فلا زمه انتفائه عند انتفاء المسبب كما لا يخفى ويمكن الجواب عنه بانه بمنزلة الجنس فانه قد يشترك بين سائر المقدمات في التعريف كالحيوان في الحيوان الناطق فلا يتوجه عده مستدركا نعم كان حق التقديم لا التأخير وقدم الفصل لنكتة وهي بيان ان شأن السبب اعطاء الوجود بالذات ولزوم العدم عند العدم انما هو عرضي ويرد ايضا ان قيد لذاته في الفقرة الثانية مستدرك لانه لا يصلح لادخال الاسباب المتعددة فان عدم سبب من الاسباب المتعددة للشيء الواحد لا يستلزم عدم المسبب ولا يقتضيه بل لا معنى لتعدد الاسباب للشيء الواحد السبب اذا هو القدر المشترك بينها وهو احدها ايضا ويرد ايضا ان قيد لذاته في الفقرة الاولى وان صلح لادخال ما قارن وجود المانع من الاسباب كالبيع المقارن للجهالة ولكنه لا يصلح لادخال السبب الذي قارن فقد الشرط كالبيع المقارن مع فقد العقل ونحوه اما الموكب المقارن مع فقد الطهورين فانه اذا فقد السبب شرط التأثير يخرج عن كونه

مقتضيا لذاته ثم ان الاسباب عند الاصوليين والفقهاء يراد بها المقتضيات لا العلل التامة كما هو كذلك عند المتكلمين ولذا عرفه الشهيد بانه وصف ظاهر منضبط انيط به الحكم وجودا وعدما وقوبل بالشرط فان العلل التامة لا يصح مقابلته مع الشرط لانه عبارة عن المركب عن الشرط وغيره واخذوا فيه توفيق قيد لذاته بل لا يبعد دعوى ان المعنى اللغوي للسبب مع ما اصطلح عليه ايضا فانه في اللغة عبارة عما يكون وصلة الى الشيء كالحبل بالنسبة الى الصعود الى السطح ونحوه كما في قوله تعالى ابلغ الاسباب اسباب السموات لاحتمال اتحاد الاصطلاحين ايضا بان يكون مراد الاصولي والفقيه من السبب ما يكون علة تامة على حسب اقتضاء الادلة وان كان غير تامة في الخارج من جهة مقارنته المانع او فقدان الشرط ثم المقدمة قد يراد به المعنى الاعم من الخارجي والداخلي على ما سمعت وقد يراد به خصوص الخارجي منها وهو المتبادر مما وقع في العنوان لا المعنى الاعم الشامل للجزء وغيره ثم انه لا ريب في دخول الشرط بالمعنى الاعم الشامل لفقد المانع والمعد في محل النزاع انما الكلام ح في دخول السبب والجزء فيه اما السبب فالتحقيق دخوله في محل النزاع بالمعنى الذي اصطلح عليه الاصوليون بل بالمعنى الاخر الذي اصطلح عليه المتكلمون ايضا لعموم الادلة والعناوين الا ان السبب بمعنى العلة التامة لا مصداق له في الخارج لم يصلح ان يقع محلا للنزاع في المقام فان الذي يصلح ان يقع محل الكلام انما هو الفعل الاختياري للمكلف الذي يكون مقدمة الواجب كالوضوء بالنسبة الى الطهارة والفعل الاختياري لا يمكن ان يكون علة تامة للشيء بل انما يصلح ان يكون شرطا او سببا ناقصا او معدا مثلا وذلك لان العلة لحصول الآثار يتوقف على امور خارجة عن اختيار المكلف مثل مشية الله مثلا ولكن مجرد ذلك لا يوجب عدم جريان النزاع بعد فرض عموم العنوان والادلة بل الذي يظهر من السيد المرتضى نفي الثمرة عند كون الداخل في محل النزاع انما هو السبب بهذا المعنى لا بمعنى المقتضي حيث قال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا

يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اختلف في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملة امر محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال ولا ريب في ظهور العبارة المزبورة فيما ذكرناه فان الاستحالة التي ذكرها انما يتجه في العلة التامة لا في المقتضي ولكن الاولى هو ما عرفت من عموم محل النزاع والحاصل انه يحتمل فيها وجوه ثلثة احدها دخول السبب في محل النزاع بالمعنيين وقد عرفت وجهه وثانيها دخوله بمعنى المقتضي فقط ووجهه عدم وجود علة تامة في الخارج يصلح ان يجعل محلا للنزاع وقد عرفت انه لا يصلح وجها للمنع بل لا يكفي وجهه وجه الثالث جعله محلا للنزاع بمعنى العلة التامة كما ظهر من عبارة السيد المرتضى ويعرف ما فيه ايضا مما ذكرناه واما الجزء فالذي حكي عن الباغنوي في شرح الشرح التصريح بخروجه عن محل النزاع وانكر بعضهم ذلك لجريان ما ذكروه من الوجه للوجوب وعدمه في جميع المقدمات داخلية كانت ام خارجية والتحقيق ان يقال ان الجزء له اعتباران احدهما اعتباره من حيث كونه في ضمن الكل ولا ريب انه بهذا الاعتبار موجود بوجود الكل فيكون واجبا ايضا بعين الوجوب الذي يلحق الكل فان وجوب الشيء اذا فرض كونه مركبا من اجزاء اربعة مثلا عبارة عن وجوب الاجزاء الاربعة وثانيهما اعتباره لا من هذه الحيثية بل على وجه الاستقلال ومن حيث توقف حصول الواجب عليه نحو سائر المقدمات من الشرط والسبب وغيرهما فالحق ان النزاع في الوجوب والعدم يمكن جريانه فيه الا ان ظاهر العنوانات ان نزاعهم في المقدمات الخارجية لا الاجزاء ولعل السر في ما الهم النزاع فيها ان الوجوب بالاعتبار الاول حاصل فيها قطعا فلا فائدة في وجوب الوجوب من الحيثية الثانية وعدمه حتى ان ما ذكره الفاضل القمي من ان فائدة وجوب الاجزاء عدم الاجتماع مع الحرام بخلاف على القول بعدم الوجوب فالكون الذي هو الجزء للصلوة لا يجتمع مع المكان بعض

غصبي

المحض على الاول بخلاف الثاني فانه اذا كانت واجبة بالوجوب الذي اتصف به الكل يلزم
الحكم بعدم الاجتماع مع الحرام لا محالة سواء قلنا بالوجوب من الحيثية الاخرى ام لا الخامس
تقسيم المقدمة باعتبار اخر الى العقلية كترك الضد بالنسبة الى الاتيان بالضد الآخر والعادية
كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح وقد مثل باخذ الجزء من الرأس في غسل الوجه
لتوقف الاتيان بغسل الوجه عليه عادة وان امكن التخلف عقلا لكن فيه انه داخل في المقدمة
العلمية فرجع الى العقلية لا العادية والشرعية كالطهارة للصلوة ووجه القسمة ان التوقف
في الاول عقلي اذ يستحيل عقلا الاتيان بالضد مع عدم ترك الضد الآخر وفي الثاني عادي
اذ لا يلزم من فرض الصعود بدون النصب محال وفي الثالث شرعي لان الحاكم بالتوقف
هو الشرع كيف وقد حررنا في محله عدم كون الاحكام الوضعية مجعولة للشارع بل
منشأ الحكم بالاشتراط والتوقف انما هو الشرع حيث انشأ وجوب الصلوة المقيد بالطهارة
فان كان التوقف بالمقدمة مع الانشاء المزبور عقليا والظاهر دخول الكل في محل النزاع
لعموم العنوان والادلة نعم انه قد يورد في المقام اشكال لا بأس بالتعرض له
والجواب عنه وهو ان الشيء الواحد ربما يتصف بكونه مقدمة شرطية او غيرها للغير
وجزء للشيء نفسه فيلزم الاتصاف بالوجوب على حسب تعدد الجهات بناء على القول با
لوجوب بل ربما يؤدي الى ورود الاوامر الغير المتناهية على الشيء الواحد بناء على ما هو التحقيق
من عدم صحة الجزء الذي لا يتجزى فان الشيء الواحد ربما يكون جزءا للواجب
وجزءا لجزئه وهكذا الى ما لا يتناهى والجواب انه لا يلزم من ذلك محال فان لازم ما
ذكر اتصاف الشيء بوجوبين اعتباريين او وجوبات عرضا هي اعتبارية ولا ينافي
على ذلك فان مرجعه في الحقيقة الى تكثر الاعتبارات لا الوجوبات فان الشيء الواحد
اذا اعتبر مقدمة شرطية للمجموع وجب بهذا الاعتبار واذا اعتبرت كونه مقدمة اخرى
غير المقدمة الشرطية للمجموع وجب بالاعتبار المزبور وكذا اذا اعتبر الشيء جزءا هو

اي بخلاف القول بعدم وجوب الاجزاء من الجهة الغيرية

للواجب بلا واسطة وبالغيرية جزء لجزئه وهكذا بل يتبين عندك بعد ذلك ان الانشاء
الصادر من الآمر انشاء واحد فانما يلحق لذي المقدمة بالذات لكنك اذا ضممت الى المقدمات
يحصل انشاء اعتباري اخر على حسب تعدد المقدمات وليس معنى ذلك التعدد في الانشاء
القائم بنفس المتكلم بل هو تعدد في اعتبار المعتبر فلا يلزم من عدم تناهيه محال كما حقق
في محله السادس تقسيم المقدمة ايضا باعتبار اخر الى مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود
ومقدمة الصحة ومقدمة العلم اما الاول فخارج بالنسبة الى الاستطاعة او القدرة واما
مقدمة الوجود فهي عبارة عن ما يتوقف عليه حصول ذات الشيء كنصب السلم بالنسبة الى
الصعود على السطح كما ان مقدمة الصحة عبارة عما يتوقف عليه صحة الشيء اي الشيء بوصف
كونه مرادا ومطلوبا كالطهارة بناء على مذهب الاعم ففي الحقيقة يرجع الى مقدمة الوجود
ومقدمة العلم عبارة عما يتوقف عليه العلم بالحصول لا نفس الحصول كالصلوة الى الجوانب
الاربع فان واحدة منها المأمور به الواقعي والبواقي انما يؤتى بها مقدمة لتحصيل العلم
باتيان المأمور به الواجب لقاعدة الشغل ثم انه لا ريب في خروج مقدمة الوجوب عن محل
النزاع سواء كان مقدمة للوجود ايضا مع ذلك كالقدرة او لا كالاستطاعة كما لا اشكال
في دخول مقدمة الوجود بالمعنى الاعم من مقدمة الصحة انما الكلام والخلاف في مقدمة العلم فالذي
ذكره الفاضل التوني خروجه عن محل النزاع حيث قال واعلم انه قد تطلق المقدمة على امور يكون
الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة
لا نعني الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وقد
يورد على كلامه رحمه الله انه اذا فرض واجبا يكون مقدمة العلم راجعا الى مقدمة الوجود ويخرج
فيه نزاع المقدمة الوجودية والا فلا حاجة الى بيان خروجه عن محل النزاع لان الكلام
في مقدمة الواجب لا في مطلق المقدمة والتحقيق ان يقال ان المراد من الوجوب ان كان
ما يوجب تاركه العقاب فالحق خروجه عن محل النزاع لا على الوجه الذي ذكره الفاضل التوني بل لانه

يلحق

الغيري هو عبارة عن ما يتوقف عليه وجوب الشيء

لا ينبغي الخلاف في عدم وجوبه وذلك لانه قد ذكرنا في بحث الادلة العقلية ان الاوامر الارشادية
لا عقاب في تركها وانما هي من باب اوامر الاطباء والوعاظ والباذلين للنصح وبوجه اخر هي
من باب اوامر الاطباء بيان ذلك بالنسبة الى ما سبق الامر به والنهي عنه ولذا لا بد من كونه في
الرتبة متأخرة عن الاوامر الغير الارشادية بحيث لا يقع وجوده الا مع فرض الطلب الغير الا
رشادي مثلا لا يقع الامر بالاطاعة والنهي عن العصيان الا مع سبق امر مثل الصلوة
مثلا او نهي عن مثل الزنا وبوجه ثالث الطلب الارشادي هو ما لا يكون الطلب موجبا لثواب
او عقاب من حيث تركه او فعله وانما يكون الثواب والعقاب من جهة الاتيان بمأمور به آخر
وان شئت قلت ان سبب الثواب والعقاب في الطلب الارشادي ليس هو نفس الطلب بل هو
متعلقه اي نفس الاطاعة مثلا في اطع ونفس دفع الضرر في ادفع الضرر ومعنى ذلك بحيث
لو فرض عدم ترتب على نفس الاطاعة الثواب وعلى عدمه العقاب بخلاف الطلب الغير الارشادي
فان سبب الثواب والعقاب ومنشأهما ليس الا نفس المأمور به بحيث لو فرض عدم لحوق
الطلب امرا او نهيا لما ترتبا عليه كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا ومن هنا تعرف ان وجوب
تحصيل العلم الذي يدل عليه قاعدة الاشتغال انما هو وجوب ارشادي لا وجوب الزامي
لانه على تقدير ترك تحصيله والاكتفاء ببعض الجهات لا يلزم محذور من حيث تركه
التحصيل بل المدار على الواقع فلو فرض الاتيان بالواقع في ضمن الجهات المأتي بها يسقط
العقاب والا فلا وكذا وجوب دفع الضرر وكذا اوامر الاطاعة والنهي عن العصيان
وغير ذلك فاذا عرفت كون وجوب العلم من باب الارشاد ولا يترتب على تركه عقاب من
حيث انه تركه فعدم العقاب على مقدمته بطريق اولى وان كان المراد منه ما يطلبه الشارع
ويلزم به ولو بلسان العقل وان لم يترتب عليه عقاب فالذي ينبغي هو القول بخروجه
من محل النزاع كما قال الفاضل التوني ان الذي ينبغي هو القول بالوجوب من غير
خلاف وذلك لان المقدمة تنقسم الى ما يتحد مع ذي المقدمة بحسب الوجود الخارجي كما في

كالقاء الامر بالاحراق فانه عين الالقاء في النار في الخارج وان تغاير بحسب المفهوم وتقدم
احدهما على الآخر لو كان فانما هو مجرد تقدم طبعي وما يتغاير معه في الوجود كنصب السلم بالنسبة
الى الصعود في السطح اما القسم الثاني فلا ريب في دخوله في محل النزاع واما الاول فلا ينبغي الخلاف
فيه وذلك لان المقدمة عين ذي المقدمة بحسب الخارج كما هو المفروض والعقل الذي هو منشأ
الوجوب وتحريك المكلف على الاتيان انما يحركه على نفس الفعل الذي يصدق عليه العنوانان
اي عنوان المقدمة وعنوان ذي المقدمة ولا يقتضي الا الحكم بوجوب عنوان ذي المقدمة
وذلك لان العنوان انما يلاحظ في الخطابات اللفظية ويقتضي الحكم بالوجوب على العنوان
الذي يدل عليه الخطاب واما الخطابات العقلية اللبية فلا بد للعقل من ان يلاحظ
بحسب الخارج وان كان تعلق الاوامر بالاشياء انما هو من حيث وجوداتها الخارجية لا الذهنية
لا بد من التوسل الى ايجاد المقدمة بعين تحريكه الى ايجاد ذي المقدمة ففي المقدمات العلمية
كالصلوة الى اربع جهات مثلا لما كان الاتيان بها عين تحصيل العلم لا مغايرا معها في
الوجود لا جرم يحرك الى الاتيان بالجهات بعين تحريكه الى تحصيل العلم بل الاتحاد فيما
نحن فيه اولى من اتحاد الكلي مع افراده في الخارج كما سنحققه ان شاء الله في محله وذلك لان الكلي
لما كان تكثر الافراد يوجب الى التغاير بما نحن فيه الذي يتحرك الامر فيه في سبب واحد بل
ربما يمكن في مثل ما نحن فيه منع المقدمية ايضا كما يمكن المنع في سائر الكليات مع افرادها كما
سيجيء ان شاء الله تعالى ثم انه لو استدل في اثبات وجوب الجهات بادلة الاستصحاب او الاحتياط
فيخرج عما نحن فيه فانه يكون الحكم بوجوب الجهات حينئذ من باب الوجوب الاصلي واما
الكلام في الحيثية الثانية من حيث العنوان وهو الواجب فنقول ايضا منها ان الواجب
ينقسم ببعض الاعتبارات الى الواجب مطلق ومشروط واختلفوا في تعريفهما فعن عميد الدين
في المنية ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف

منحصر

وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة
الواجبة في خالق الطهارة عن الحدث الآن وجوبها مشروط بالطهارة فالاول
لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني اتفق كلا
وعرفه غير واحد بان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
من حيث هو كذلك والمطلق ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده من والمشروط
حيث هي كذلك الى هذا يرجع كلام العضدي والتفتازاني والباغنوي قال الاول
الاتفاق واقع على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة
واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فزك فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب انما الكلام
في الواجب وقال في شرحه قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت فتوقضها بالصلوة الى ان اذا لم يكن مقيدا بمقدمة
قال فاشار المحقق الى ان المراد الاطلاق بالنسبة الى تلك المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة
الى تحصيل النصاب مقيدة فلا يجب الى تحصيله وبالنسبة الى ... مطلق ... والفرق بين التعريفين
فهو ما ذكره في المنية والثاني ان الاطلاق والتقييد حالة لا يكون من الامور الاضافية
كالفوقية والقبلية ونحو ذلك من الامور الاضافية بل الواجب لما يتصف بالاطلاق ما
دام كالصلوة فانها لما كان عدم توقفها على امر زائد على شرائط التكليف من البلوغ و
العقل والعلم والقدرة يكون وجوبه مطلقا والحج لما كان اشتراط وجوبه بامر اخر ما عدى
شرائط التكليف كالاستطاعة يكون وجوبه مشروطا لا يتصف بالوجوب المطلق بخلاف
التعريف الثاني فان الاطلاق والتقييد عليه من الامور الاضافية فلا يتصف الواجب بالاطلاق
والتقييد الا بالاضافة الى المقدمات فالصلوة ليست مطلقة ولا مشروطة بل انما هي
مطلق بالنسبة الى الطهارة ومشروط بالنسبة الى البلوغ والعلم والقدرة وكذا الحج مطلق
بالنسبة الى الارادة وقطع المسافة ومشروط بالنسبة الى الاستطاعة والقدرة ونحو ذلك
نعم قد يصح اتصاف الحج بالاطلاق بناء على الاول اذا حصلت الاستطاعة وتنجز الوجوب في

فحق المكلف فان الخطاب المتنجز وشغل الذمة الفعلي لما لم يتوقف على شيء من الشروط
صح اطلاق الواجب عليه بهذا الاعتبار عما ذكر ... الا انما هو بالنسبة المعنى الواجب المشروط
الى الخطاب الشرعي الكلي كما انه يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالاطلاق ايضا بمعونة ان وجوب
الحج وان كان مشروطا بالاستطاعة لكنه مطلق بالنسبة الى افراد الاستطاعة كما ان وجوب
عتق الرقبة المقيد بالمؤمنة مطلق بالنسبة الى افراد المؤمنة وايضا بناء على التعريف
الثاني لا يتصف الواجب بالمشروط والمطلق الا بالنسبة الى المقدمات دون سائر الامور
الاجنبية مثلا الصلوة بالنسبة الى النظر الى السماء او تحريك اليد ليست بمطلقة ولا
مشروطة لعدم صدق شيء من الحدين المذكورين عليه بل ليست مشروطة بالنسبة
الى القدرة ومطلقة بالنسبة الى الارادة بخلاف التعريف الاول فانك قد عرفت
ان التسمية بالاطلاق والاشتراط لا يلاحظ فيها المقدمات ولا غيرها بل انما المدار على
الوقف على الامر الزائد على الامور المعتبرة في التكليف وعدمه بالفعل والذي اختاره
شيخنا ادام الله بقاءه هو ما ذهب اليه العميدي نظرا الى كونه مقتضى الاصل وابقاء
بقاء المطلق والمشروط على معناهما اللغوي وعدم ثبوت نقلهما في اصطلاح الا
صولي الى الامر الاضافي المذكور حتى لا يصح تسميته بالمطلق والمشروط الا بالاضافة
الى المقدمات دون غيرها كالنظر الى السماء مثلا فتوهم هذا مضافا الى انتقاض التعريف
المذكور عكسا بمثل الصلوة او الحج وغيرهما بالنسبة الى البلوغ فانهما مشروطان بالنسبة الى
البلوغ ومع ذلك لا يصدق عليه توقف الوجوب فيهما على ما يتوقف عليه الوجود لان البلوغ
ليس ما يتوقف عليه وجود الواجبات لكن الجواب ان المراد من التوقف ليس التوقف من حيث
الذات بل من حيث الشرعية والوجوب فان وجود الاعمال متصفا بصفة الوجوب يتوقف
على البلوغ والى هذا يرجع ما قيل من ان المراد التوقف ولو بظاهر الامر والى ابن طاهر ...
الحيثية غير ملائم من حيث ان الحيثية تنافي كونه راجعا الى القيود في الحد وعدم استقامته

ح ظاهر اذ لا معنى في التوقف حينئذ دون اخرى والجواب عنه بان الحيثية راجعة الى صدق
المحدود على الحد لا الى التوقف المذكور في الحد لكن فيه انه غير ظاهر فلا يلائم مقام التعريف قال لم
ظاهر ويمكن توجيهه بما هو احضر من توجيه الحيثية ايضا وان كان راجعا اليه كان يقال
ان الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على شيء اصلا والمشروط بخلافه لا يقال ... عينا
واجب لا يكون مشروطا بالامور المعتبرة في التكليف فلا يستقيم ما ذكرتم التعريف لانا نقول
يمكن دفعه بان الفاقد للشروط المعتبرة في التكليف لا يجب عليه شيء حتى يكون مشروطا بالبلوغ
فان الشروط المذكورة شرط لتعلق الخطاب بعموم الخطاب المشروط ثم ان صاحب الفصول قال ان
الواجب ينقسم ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول
شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق
بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا وشرعا ويقابله المشروط
وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف
تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير ما مر وحصل كما في الحج
بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث ويقابله المشروط
وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة هي بين كل من
المطلقين والمشروطين تباين وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم من وجه اتفق
في الكلام وجه انه من تامل فانه قوله وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم من وجه
غير صحيح وذلك لان الوجه في جعل النسبة بين المشروط بالمعنى الاول والمعنى الثاني
عموما من وجه هو صدقهما على وجوب الحج قبل الاستطاعة وافتراق الاول فيه بعد الاستطاعة
فانه يصدق عليه التوقف على الزائد من الامور الاربعة ولا يصدق التوقف على امر غير حاصل
لان المفروض حصول الموقوف عليه والثاني في الصلوة قبل البلوغ فانه لا يصدق
التوقف على الزائد من الامور الاربعة المعتبرة في التكليف لعدم الاشتراط بامر زائد

ما عدى الامور المعتبرة في التكليف ويصدق عليه التوقف على امر غير حاصل فان المفروض عدم
البلوغ ومعه فيه انه لا يصدق على الحج بعد الاستطاعة تعريف المشروط بالمعنى الاول ايضا
حتى يجعل مادة الافتراق من جانبه وذلك لانه بعد ما فرض حصول الاستطاعة لا يمكن
ان يصدق عليه التوقف على امر ما عدى الامور المعتبرة في التكليف فان التوقف لا يجتمع
مع فرض حصول الموقوف عليه لان المراد من التوقف ما لا يكون حاصلا بل يتوقف حصوله
على امر لم يكن بعد حاصلا فالظاهر ان الحج بعد حصول الاستطاعة لا يصدق عليه المشروط
على كلا التفسيرين فظهر ان النسبة عموم مطلق لانحصار مادة الافتراق في طرف واحد
ومع هذا يظهر وجه النظر في جعل النسبة عموما من وجه بين المشروط بالمعنى الاول والمطلق
بالمعنى الثاني ايضا نعم ربما يمكن تصحيح كون النسبة من باب العموم والخصوص من وجه بما
لتفكيك كان يراد منه في التعريف الاول الوجوب النوعي اي الخطاب الصادر من الشارع المقدس
ومن الثاني الوجوب الشخصي المتعلق بمن حصل له شرائط الوجوب كالاستطاعة في الحج كما
كما هو موجب لتباين اوصاف الوجوب بمعنى الخطاب الشرعي الكلي وعلى الثاني من او
صاف الوجوب الجزئي الذي هو الاثر الحاصل من الاول الذي يعبر عنه باشتغال الذمة
ثم انهم ذكروا ان النزاع انما هو في مقدمات الواجب المطلق وان مقدمات الواجب
المشروط خارجة عن محل النزاع للاتفاق على عدم وجوبها ومع هذا اذ جماعة قيد
الاطلاق في العنوان ففي المعالم الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم
الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وقال سلطان العلماء في حاشيته
عليه الظاهر ان هذا القيد لاخراج الواجب المقيد وجوبه كالحج بالنسبة الى الاستطاعة
اي الامر بالشيء امرا مطلقا غير مقيد وجوبه بشيء يقتضي ايجاب مقدمته وربما اورد
عليه بعضهم بان القيد المذكور لا حاجة اليه بعد ان كان الظاهر من لفظ الواجب هو
الواجب المطلق لما تقرر في محله من ان الظاهر منه الاطلاق وان اطلاق الواجب على

المقيد يحتاج الى قرينة لكن التحقيق ان يقال ان كان المراد ببيان خروج مقدمات الوجوب
عن محل النزاع في هذا البحث فهو مسلم لان الكلام في وجوب مقدمة الواجب ولا ريب
ان حصول الوجوب للحج مثلا فرع حصول الاستطاعة فكيف يمكن الكلام في وجوب
الاستطاعة من باب كونه مقدمة للحج وعدمه ولكنه خلاف الظاهر من ملاحظة كلامهم
فان الظاهر منها ان مقصودهم اخراج مقدمات الواجب المشروط عن محل النزاع مطلقا
اي حتى المقدمات الوجودية له كقطع المسافة بالنسبة الى الحج الواجب وكذا الارادة ولعل
اصرح على من ذكر قيد الاطلاق بانه لا حاجة اليه بعد كون الظاهر من الواجب الاطلاق
فان الايراد المزبور انما يستقيم بناء على كون الغرض من ذكر قيد الاطلاق اخراج الواجب
المشروط مطلقا لا بيان خروج مقدمات الوجوب كالاستطاعة وبقاء سائر المقدمات
الوجودية داخلة في محل النزاع وذلك لان قضية ما ذكروه من ان الظاهر من
الواجب هو الاطلاق خروج الواجبات المشروطة عن محل الكلام مطلقا فان كان مرادهم
بالقيد ما هو ظاهرهم وظاهر كلام من اورد عليهم كان الاكتفاء عن قيد الاطلاق با
نصراف لفظ الواجب اليه فيرد عليه انه لا يستقيم اولا لا معنى للنزاع في مقدمة الوجوب
من حيث الوجوب والعدم بل لا يتعقل لكان ما خرج وجوب ذي المقدمة عن حصول
وكذا لا معنى لاخراج مقدمة الوجود عن محل النزاع وان كانت مقدمة وجودية
للواجب المشروط كقطع المسافة للحج فانه مقدمة لايجاد الحج لا وجوبه وكونه مشروطا
بالنسبة الى الاستطاعة لا ينافي اطلاقه بالنسبة الى سائر المقدمات فان الاطلاق
والاضافة يعتبران بالنسبة الى الشيء بل لا يتعقل وذلك لان التوقف والمقدمية
التي هي مناط النزاع موجود فيهما على نهج سواء وكون احدهما مشروطا دون الآخر
لا يجدي شيئا اذ الاشتراط في الوجوب غايته لكون المقدمة ايضا واجبا على نحو الاشتراط
فكما ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة فكذا قطع المسافة مشروط به وكما ان الواجب المطلق

مطلق المقدمة ايضا واجب مطلق على تقدير القول به ويمكن الاعتذار عن التخصيص تكلفا
المزبور مع ما عرفت من جريان النزاع فيهما بان وجوب المقدمة على تقدير القول به واجب عقلي
والعقل لا يحكم بوجوب الشيء على نحو الاشتراط بل انما يثبت حيث الوجوب بعد حصول
مقدمات الوجوب من الخطابات اللفظية ينقسم الى قسمين واجب مشروط وهذا هو الذي
يصلح ان يكون وجها للمذكور من التخصيص لا ما يظهر في بادي الانظار من انه لا يجري فيه
النزاع لمكان منافاة الاشتراط في وجوب ذي المقدمة مع وجوب المقدمة فان اشتراطها اذ
انما ينافي الوجوب التنجيزي في المقدمات اما الوجوب المشروط نحو وجوب ذي المقدمة فلا
الى هنا ان قيد الاطلاق غير محتاج اليه في المقام سواء اريد به بيان ان محل النزاع في المقدمات
الوجودية مطلقا لا المقدمات الوجوبية او اريد به بيان خروج مقدمات الوجوبية الواجب
المشروط عن محل النزاع بناء على ما عرفت من عدم حكم العقل بالوجوب على نحو الاشتراط
كما في الخطابات اللفظية نعم بناء على الثاني يمكن الاكتفاء عنه بما قيل في محله من ان لفظ
الواجب ظاهر في الواجب المطلق دون المشروط بخلاف الاول فانه لا يمكن الاكتفاء عنه
بذلك لما عرفت سابقا ان اشتراط المقدمية كما سمعت من كلام صاحب المحقق
انه لا يحتاج اليه لما ذكره سلطان العلماء وغيره من ان الواجب بالنسبة الى المقدمات
المقدورة واجب مقيد فيكون خارجا عن محل النزاع لا يقال ان كون المقدمة غير مقدورة
لا يوجب كون الواجب مشروطا بالنسبة اليه بالنسبة الى تلك المقدمة فان فاقد الطهورين
لا يتمكن من اتيان الطهارة التي هي مقدمة الصلاة ومع ذلك ليست الصلاة مشروطة
بهذه المقدمة الغير المقدورة اي الطهارة التي لا يمكن من الاتيان بها بل انما الواجب مشروط
بنفس القدرة كما هو الحال في سائر الواجبات لانا نقول لا حاجة لنا الى دعوى انقلاب
الواجب من الاطلاق الى كونه مشروطا بتلك المقدمة الغير المقدورة بل كونه مشروطا باصل
القدرة يوجب كونه خارجا عن محل النزاع بناء على ما يظهر منهم من خروج الواجب المشروط

عن محل النزاع حتى بالنسبة الى مقدمته الوجودية فقيد الاطلاق يغني عن هذا التقييد
كما انه بناء على ما ذكرناه اولا من خروج المقدمات الوجودية للواجب المشروط عن محل
النزاع فلا حاجة الى هذا القيد كالقيد السابق ان قلت يمكن ان يفرض مقدمة للواجب المطلق
غير مقدورة مع بقاء اطلاق الوجوب على حاله مثلا لو فرض ان امر بالكون على السطح وفرض ان
له طريقين احدهما مقدور والآخر غير مقدور فالامر فان وجوب الكون باق على وجوبه لمكان
القدرة على مقدمة منه متعينة فلا يوجب عدم القدرة على الآخر عدم القدرة على اصل الواجب حتى
يصير مشروطا ولا ريب ان مثل هذه المقدمة الغير المقدورة لا يمكن النزاع فيه من حيث الوجوب
والعدم فظهر انه لا يغني قيد الاطلاق عن هذا بل لا بد من اخراج مثل هذه المقدمة بالقيد
المزبور قلت خصوص الغير المقدورة ليست مقدمة حتى يحتاج الى اخراجه بل المقدمة عبارة
عن القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور كالصعود او نصب السلم المطلق المشترك بين
المقدور وغير المقدور في موضع المثال وهو اي القدر المشترك يصلح للاتصاف بالوجوب
والعدم ويمكن النزاع فيه وان لم يتصف خصوص الفرد الذي هو غير مقدور بالوجوب
والعدم ان قلت ان الواجبات على قسمين مطلق كالصلاة بعد دخول الوقت ومعلق كالحج
مثلا قبل وصول ايام ذي الحجة فان الوجوب ثابت بعد الاستطاعة قبل مجيء الوقت لكن
يتوقف وجوده في الخارج على مقدمة غير مقدورة وهي الوقت ولعل القيد المزبور لاخراجه
فلا يكون مستدركا قلت ان الوقت خارج عن اصل العنوان فان المراد من مقدمة الواجب
الذي اختلفوا فيها انما هو ما يكون من قبيل افعال المكلفين لا كل ما له مدخلية في
حصول الواجب وان كان خارجا عن قدرة المكلف كيف ووجود الباري ايضا مما له
مدخلية في حصول الواجب فلا يتعقل النزاع فيه وبالجملة النزاع في ان مقدمات الواجب
هل يجب على المكلف ام لا وهذا لا يتصور جريانه في مثل الواجب وسائر الامور الخارجة
الخارجة عن قدرة المكلف كما هو ظاهر فظهر استدراك القيد المزبور ثم انهم اختلفوا

ان في لفظ الواجب في ان مادة الواجب وهيئته كالامر وما في معناه هل هو حقيقة في الواجب
المطلق ومجاز في غير الواحد في المشروط او مشترك لفظي بينهما او معنوي يكون ينصرف الى المطلق
كانصراف النقد الى نقد البلد او لا ينصرف الى المطلق ولا الى المشروط بل هو متواط بالنسبة
اليهما لكن لمكان حاجة الواجب المشروط الى زيادة مؤنة كذكر الشرط يحمل على الاطلاق
من باب دلالة السكوت في مقام البيان على عدم القيد وجوه اعلم ان الكلام تارة في
لفظ الواجب واخرى في الاوامر اما الاول فالحق كونه مشتركا معنويا لعدم صحة سلب الواجب عن
المشروط وللتبادر القدر المشترك بينهما من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة نعم لو
ورد دليل على ان الشيء الفلاني واجب يحمل على كونه مطلقا لا مشروطا نظرا الى احتياج
الاشتراط الى التقييد وبيان زائد على الموضوع له ونظير ذلك ما يستفاد الاطلاق من سائر
الالفاظ المطلقة وتوهم كون الحمل على الاطلاق من قبيل باب انصراف اللفظ الى الواجب الكامل
الغلبة فاسد من جهة عدم ما يوجب الانصراف من غلبة الوجود او الاستعمال علم فالحق كونه
حقيقة في المطلق مجاز في المشروط نظرا الى ما تقرر في باب المشتق من ان المشتق حقيقة فيما
تلبس بالمبدء واطلاقه على ما لم يتلبس مجوز من باب المجاز لعلاقة الاول ونحوها او المشابهة
لكن فيه منع كون اطلاق الواجب على الواجب المشروط من باب اطلاق المشتق على ما لم يتلبس بعد
بالمبدء بل هو من باب اطلاق المشتق على ما تلبس بالمبدء واما الثاني اي الكلام في هيئة الامر
الدالة على الوجوب فالحق ايضا كونها مشتركا معنويا بينهما او موضوعا للطلب الذي هو قدر
مشترك بين الواجب المطلق والمشروط فكلما ورد امر بشيء من الاشياء يحمل على الاطلاق على الاشتراط
كما ان لفظ رقبة في اعتق رقبة يحمل على الاطلاق والاشتراط على التحقيق من كون الالفاظ المطلقة
موضوعة للماهية المهملة لا المطلقة لكن مجرد ذلك لا يوجب التوقف في مقام العمل بل عدم ذكر
لا يوجب التوقف في مقام الشرط مع كون المقام مقام البيان كاف في اثبات الاطلاق اذ لا
ريب ان سكوت الحكيم في مقام البيان دليل على العدم كما يدل عليه العقل والعرف على ذلك السادس

الراجب

وعدم التنافي عند اطلاق الامر وارادة الواجب المشروط كما في حج ان استطعت ونحوه ولكن
يحتمل وجوه اخرى نظير لك ضعفها بملاحظة ما سمعنا وثانيها ان يقع باعتبار معنى
ولكنها منصرفة الى الواجب المطلق كانصراف النقد الى نقد البلد بغير ما عرفت من عدم سبب
من غلبة الوجود او غلبة الاستعمال ثالثها القول بكونها اي هيئة الامر حقيقة في المطلق
مجازا في المشروط فاضرب مثلا حقيقة اذا نوقع مطلقا واما لو ضم اليه ان تعدت ونحوه
ينقلب مجازا وهذا يوجب القول بكون جميع الاوامر الشرعية والعرفية مجازا لمكان الاشتراط بالقدرة
والعلم وغيرهما من شرائط التكليف والتزامه كما ترى بل لا نظن وجود القائل به وان كان
هذا لازم القول بكون التقييد مجازا مطلقا ثم هذا القول انما يكون اكثر كلامهم في لفظ الواجب
وان كان الاوجه فيه ايضا العدم كما عرفت ورابعها الاشتراك اللفظي بان يقال ان هيئة
الاوامر وضعت تارة للواجب المطلق واخرى للواجب المشروط وهذا القول منسوب الى
السيد رضي الله عنه والظاهر ان هذه النسبة ماخوذة من كلامه رحمه الله في الذريعة
والشافي حيث انه رحمه الله حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر
بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الا به
سببا فالامر بالسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب فانما كان مقدمة للفعل
وشرطا فيه لم يجب الا انه يعلم بحجة الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال
في جملته ان الامر ورد في الشرع على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون
مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن
من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو
الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى القسمين فكيف
نجعلهما قسما واحدا ونحو فرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا
المسبب بشرط وجود السبب ومع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع

هنا ٢

فقولنا اضرب سهو

مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه
يحسن ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وقد
فهم جماعة من الكلام المزبور ان غرض السيد رحمه الله ان الامر الوارد في الشرع لا يؤخذ
باطلاقه بل يجب التوقف فيه من حيث الاطلاق والتقييد لمكان كون الاوامر الواردة
في الشرع على ضربين مطلق ومقيد ولا ريب في ضعفه لو كان مراده هذا ولكن لا شك
احد في صحة عقاب العبد التارك لامتثال الطلب مولاه معتذرا بانها تحتمل الاطلاق
والاشتراط ولذلك قال في الم وما افاده السيد محل نظر وليس التوقف بحقيق حال
هامهم لكن قال شيخنا دام ظله ان كلام السيد كما يحتمل ما نسب اليه بل يمكن ان يحمل
ايضا على مثل ما علم باشتراطه بمثل الحج والزكوة وما علم اطلاقه بمثل الصلوة والطهارة
ان محل الشك ايضا ما يكون من قبيل هذه الامثلة فان ظاهر انك لو فرضت
الشك في ان الحج هل يقيد بالاستطاعة ام لا او كان الصلوة فلا بد من التوقف عنده على حسب
ما يقتضيه ظاهر الكلام المزبور ولا ريب انه لو فرض الحج مشكوك الحال بالنسبة الى الا
ستطاعة وكذا الكلام في الصلوة بالنسبة الى الطهارة يكون الشك راجعا الى الاصل الاشتراط
والعدم فيحتمل احتمالا اخر ايضا مساويا للاحتمال الاول او اظهر منه بواسطة ملاحظة محل
كلامه وهو اقامة الحدود بالنسبة الى نصب الامام فان هذا المثال ليس من قبيل
الشك في اصل الاشتراط والعدم كما لا يخفى وهو انه لا يكون غرض السيد انكار اثبات
وجوب التوقف عند الشك في الاطلاق والتقييد بل يكون مقصوده ان الامر اذا
ورد في الشرع ثم ورد ما يقيده على وجه اليقين فلا بد من التوقف كان يرد
وجوب اقامة الحدود ثم يرد بانه لا يتم ولا يشرع الاقامة الا بالامام وانه ليس
اقامة منصبا لكل احد ثم شككنا في ان الواجب اي اقامة الحدود في المثال المزبور هل
يتقيد وجوبه بالمقدمة المزبورة حتى لا يجب على المكلف الا بشرط وجود الامام فلا

وبنى على ذلك في الشافي تفصيل استدلال المعتزلة بوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به ٢

يجب نصب الامام على الرعية كما لا يجب تحصيل الاستطاعة للحج والنصاب للزكوة او لا يتقيد
وجوبه به بل انما يتقيد نفس الواجب ليكون المطلوب اقامة الحدود على الوجه الخاص في
كل حال سواء وجد الامام ام لا نظير الصلوة التي يجب مطلقا ولو في حال الحدث وان الشرط نفس
الفعل بالطهارة اي ان المطلوب ليس مجرد الصلوة بل المقارن مع الطهارة وعلى هذا
فيجب على المكلفين نصب الامام كما يجب اقامة الحدود ومن هذا القبيل وجوب قضاء
الصوم او المنذور منه لو تضيق الوقت بالنسبة الى ما كان يكون في السفر ويتضيق
وقت الصوم المنذور مثلا فان ادلة الوفاء بالنذر مطلق لكن قد ثبت التقييد بادلة
الدالة على اشتراط الحضر في الصوم ودار الامر بين كون التقييد المزبور قيدا لاصل الوجوب
حتى لا يجب على المسافر او قيدا للواجب حتى يجب على المسافر الصوم المقيد بالحضر فيكون اللازم
ح على المسافر الاقامة واداء الصوم لو دل على هذا فكلام السيد لا غبار عليه ولا يرد
عليه ان الاصل عدم الاشتراك لانه لا يدعي الاشتراك اللفظي بل كلامه رحمه الله لا يتعلق
باللفظ اصلا لما عرفت من ان مقصوده ليس دعوى اشتراك اطلاق الامر بين الامرين
بل مقصوده ان المطلق المقيد بشيء اذا دار الامر في تقييده بين تقييد الوجوب او الواجب
فلا بد من التوقف ما لم يكن الطلب ثابتا بامر لفظي او لبي كالاجماع ونحوه ولا
يرد عليه ايضا ان لازم كلام السيد رحمه الله جواز ترك امتثال الاوامر الصادرة من
المولى معتذرا باحتمال الاشتراط وذلك غير ذلك بل مقصوده رحمه الله ليس رفع التحير في حال
لم يعلم من نفس المشهور فذلك كيف ولا مرجح حال دوران بين المتباينين فيكون مجملا لا محالة
سواء كان الدال عليه لفظيا او لبيا لا بد من كون المتعلق المزبور مما لا يتم الواجب الا
به معلوم كما هو ظاهر كلامه رضي الله عنه ايضا حيث قال ان كان الذي لا يتم الواجب
الا به انما هو مقدمة الفعل وشرط فيه الى اخر كلامه وانما الشك في تقييد الوجوب
والاصل عدمه لانا نقول لكونه مما لا يتم الواجب الا به انه اريد به ما هو كالطهارة

١ او لا

٢ المشهور

كالطهارة بالنسبة الى الصلوة فثبوته يوجب عدم الشك في كونه قيدا للوجوب لانه
فانه لا يتعقل جعل المقدمات الوجودية التي هي نظير الطهارة بالنسبة الى الصلوة مقدمة
للوجوب لان لازم كونه مقدمة للوجوب ان لا يكون مطلوبا كالاستطاعة بالنسبة الى
الحج ولازم كونه كالطهارة ان يكون مطلوبا وهما مما لا يجتمعان في مورد وان اريد
به ما يتوقف عليه اصل شرعية الفعل عليه بمعنى الاعم الذي يجمع ما يتوقف عليه الوجود
كالطهارة او الوجوب كحجة الاسلام بالنسبة الى الاستطاعة فيكون الامر دائرا بين
المتباينين فلا بد من التوقف لكن مع ذلك يمكن القدح في التوقف والقول بان الانسب
الاخذ باطلاق الاوامر وارجاع التقييد الثابت الى الواجب لا الى الوجوب لوجهين
احدهما ان الاخذ باطلاق الامر والحكم بكون الواجب مطلقا انه يجب الصوم المنذور
مع تضيق وقته وكون الشخص في السفر وكذا اقامة الحدود مع عدم الامام بان يقام في
الاول فيصام وينصب الامام في الثاني فيقام جمع بين الادلة مراده من دون ارتكاب خلاف ظاهر
اصلا بخلاف الحكم باشتراط الواجب فانه لا يجب شيء على المكلف في الاول الا بشرط حصول
الاقامة اتفاقا وفي الثاني الا بعد وجود الامام كما ان فيه تقييدا لاطلاق الادلة من
غير دليل بيان ذلك ان دعوى ان كون الاقامة او وجود الامام ونحوهما من شروط
حصول الاتيان الواجب في الخارج على وجه المشروعية فلا بد من وجودها عند الامتثال
لا محالة والا لم يكن الفعل متصفا بالمشروعية وليس هذا معنى العلم بكونه شرطا وجوديا
للواجب كالطهارة فانه لو فرض كونه شرطا للوجوب ايضا يكون الحال كذلك كالاستطاعة
فانه بدون حصولها لا يقع حجة الاسلام مشروعا فاذا فرض كون هذا الفرد الشرط
المشكوك حاله بمنزلة ما علم كونه شرطا وجوديا بالنسبة الى لزوم وجوده عند الامتثال
بالمامور به قلنا انه يكشف عن المقدمة ولا منع البعض اطلاق الامر الظاهر في كون
الواجب مطلقا ولا يجعل ذلك من باب المقيد بالمجمل لكان دوران امر التقييد بين تقييد

الوجوب او الواجب فلم يسقط اطلاق حتى يؤخذ به فغيه انه ليس مفاد ذلك الباب بعدم وجوده
للاجمال اما الاطلاق فعدم انحلاله ظاهر واما فادل على توقف المشروعية عليه وانه لا يقع
الواجب في الخارج محبوبا ومطلوبا الا مقارنا له فغير مجد ايضا وان احتمل كون الوجه
من عدم المشروعية غير توقف الوجوب عليه او الوجود وبحرد الشك في ان سبب توقف المشروعية
بل هو توقف الوجوب او الوجود لا يصلح عذرا لرفع اليد عن الاطلاق ثم لو فرض اجمال من جهة
اخرى كان يعرض اطلاق الامر بالصوم انه لا يشرع الصوم الا مع الاقامة وفرض اجمال
لفظ الاقامة ودورانه بين مفهومين لا بد من ارادة احدهما على تقدير كونه قيدا للوجوب
والاخر على التقدير الاخر كان بقدر من الحكم بالاجمال وكذا لو علم اشتراط مشروعية الحج بالاستطاعة
وفرضنا ان قسمين احدهما حدوثها في الجملة وان زالت والاخر بقاءها وفرض ايضا انه
على تقدير كونه مقدمة للوجوب لا بد من ارادة الاول مجرد ودوران الامر بعد وجود
قدر متيقن وعدم لفظ في البين الحديث الاجمال لا تضر بالاطلاق النافي ان الامر دائر
بين رفع اليد عن اطلاق الوجوب الذي هو مدلول هيئة الامر كما هو اللازم على فرض
كله مقدمة الوجوب او اطلاق المادة كما هو اللازم على تقدير مقدمة الوجود وكل منهما
يوجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ الا ان الثاني اولى لان مرجع اطلاق الهيئة الى العام
الشمولي واطلاق المادة هنا الى العموم البدلي ولا يصح ان يطلب المكلف الا فرد ما على
سبيل البدلية وظهور العموم الشمولي اقوى عرفا من شمول العموم البدلي التصرف في
الاضعف اولى ثم هذا كله اذا ثبت وجوب الواجب بالدليل اللفظي اما لو ثبت وجوبه بالدليل
اللبي كالاجماع ونحوه فلا بد من الرجوع الى الاصول لان المفروض عدم اطلاق لفظي اخر
بل هي مختلفة على حسب الموارد فقد يكون المورد الرجوع الى البرائة كما لو كان مرجع الشك
الى الشك في اصل التكليف كالحج اذا فرض كون وجودها ثابتا بالاجماع ونحوه وشك
في اشتراط الاستطاعة فان الاصل برائة ذمة غير المستطيع لا يقال ان الاصل عدم اشتراط

اشتراط الوجوب قلت هو معارض باصالة عدم اطلاقه فاصالة البرائة سليمة عن المعارض
وقد يكون المورد من موارد الرجوع الى الاحتياط كالوضوء بعد ثبوت وجوب صلوة الجمعة بالدليل
اللبي ثم شك في انه هل يشترط فيها وجود الامام ام لا فان مرجع الشك الى انه هل الواجب علينا اليوم
الظهر او الجمعة وهما متباينان فيجب الجمع للاحتياط وقد يرجع الى الاستصحاب عند رجوع
الشك الى الشك في البقاء والعدم ومثل له بالوشك في اشتراط استمرار الاستطاعة ببقاء
وجوب الحج وفيه ما لا يخفى بل قد يجتمع اصلان من الاصول المرعية كان يرجع الشك الى الشك
في التكليف بالنسبة الى بعض الموارد والى المكلف به بالنسبة الى الاخر كما لو شك في ان البقاء
الفلاني كالاقامة مثلا هل هو شرط لوجوب الصوم مثلا حتى لا يجب قبل حصوله ام لا حتى يجب
ويشك مع ذلك في انه هل يشترط في وجوده نحو اشتراط الطهارة ايضا ام لا فانه ما دام
الشخص غير مقيم له اجراء البرائة عن وجوب الصوم لرجوع الشك الى التكليف ثم اذا حصلت
له الاقامة فلا بد من احرازه في الصوم بناء على وجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط بقي
هنا بيان امرين احدهما انك قد سمعت انه لا يعقل اتصاف المقدمة الوجودية
للواجب المشروط بالوجوب التنجيزي قبل حصول شرط زمان الواجب المشروط وحصول شرطه
مقدمة الوجوب وانما يمكن اتصاف المقدمات قبله بالوجوب المشروط ايضا وذلك
لعدم تعقل مزية الفرع على الاصل لكن في جملة من موارد الفقه قد رأينا حكم الفقهاء
بوجوب مقدمة الواجب المشروط قبل زمان الواجب منها ما ذكره غير واحد بل ادعى نفي
الخلاف من وجوب تحصيل معرفة الصلوة على المكلف قبل حلول وقتها ومنها ما عن الفاضل
البهبهاني في شرح المفاتيح من الحكم بوجوب ابقاء الطهور من الماء او التراب لمن وجب
قبل دخول الصلوة مع علمه بانه لا يتمكن منه بعد الوقت ومنها ما عن الروض من الحكم
بوجوب تحصيل معرفة القبلة لمن علم بانه يقبل جهلها بناء على ان ظاهره وجوب التعلم في
سائر الصلوات حتى ما لم يدخل وقتها بعد ومنها الصوم فانه انما يجب في النهار مع حكمهم

بوجوب الغسل من الجنابة ونحوها له في الليل وقد اجاب عن ذلك بوجوه احدها منع
اشتراط الوجوب في موارد الاشكال لان التزام ان الوقت من باب مقدمة الوجود فلا
اشكال وقد اختار هذا غير واحد من المتأخرين منهم صاحب الفصول رحمه الله قال
ان الواجب ينقسم باعتبار الى الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر
غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير
مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه متعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة
او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع
وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يقال اذا توقف
فعل الواجب على امر غير مقدور له امتنع وجوبه قبله ولا لزم احد الامرين اما عدم توقفه
عليه حيث وجب بدونه او التكليف بالمحال حيث لزم المكلف بالفعل فيه من يتعذر فيه
حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان
يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في
المكان الممنوع من العبادة فيه مثلا ان يأتي بها خارجه فالزمن السابق ظرف للوجوب
فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف
عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي
يقع وقوعه فيه او لا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه
كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط بكونه
في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا
الشق الثاني ومنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب عليه
ايجاد الفعل المعين بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم
اشتراطه بنفس البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة

اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ
او مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب
عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب
واقعا وعدمه كاشفا عن عدمه وقد حققنا بيني لك الفرق بين الواجب المعلق
والواجب المشروط انتهى وحاصل كلامه رحمه الله تعالى ان الواجب قد يكون مشروطا يتوقف اصل
التكليف فيه على حدوث امر وقد يكون مطلقا ولكن معلقا على امر غير مقدور للمكلف
كالزمان مثلا وفي هذا القسم نفس الوجوب حاصل قبل حصول الزمان نعم المتوقف
عليه الواجب وفي هذا القسم نفس الوجوب حاصل وانما الزمان قيد في الواجب والحالة
المنتظرة في هذا القسم انما هو لتحصيل الواجب لا لحصول نفس الوجوب كما في المشروط ولا
دلم كون الوجوب مشروطا ان لا يجب مقدماته الوجودية منها قبل حصول المعلق عليه
لو علم عدم التمكن في تمام ازمنة حصول الوجوب لما عرفت من انه لا يتعقل ذلك بخلاف
الواجب المعلق فانك قد عرفت كون الواجب فيه مطلقا لا مشروطا فيجب تحصيل سائر
مقدمات الواجب فيه قبل مجيء الزمان المعلق عليه بل لا يجوز تأخيره الى مجيء ذلك
الزمن مع العلم بعدم التمكن من تحصيلها فيه نظير سائر الواجبات الواجبة المطلقة الغير
المعلقة على الزمان ونحوه من الامور الغير المقدورة فاذا رأى من الشرع واجبا
قد علقه الشارع المقدس على الزمان فانه نعلم بكون الواجب مشروطا بالنسبة اليه كالصوم
بعينه ولو بحسب ظاهر اللفظ كان يقول اذا جاء الزمان الفلاني فافعل كذا فحكم بعدم
وجوب مقدماته قبل مجيء الزمان المعلق عليه وما نعلم بكونه معلقا على ذلك الزمان
كان يقول افعل الفعل الفلاني في الزمن الفلاني فانه ظرف فيكون في المكلف به لا
التكليف عكس المثال السابق فنحكم بوجوب المقدمات قبل حصول زمان ذي المقدمة اذا علم
عدم القدرة على تحصيلها بعد مجيء الزمان لاستغراق الفعل الواجب الزمان او لعارض

آخر وبانه يحصل الشك وهناك لابد من التوقف والرجوع الى الاصول كما عرفت لكن
لنا ان نقول ان الشارع حكم بوجوب مقدمة قبل حصول الزمان المعلق عليه نستكشف منه عن كون
الواجب مطلقا كشفا انيا وبذلك ظهر اندفاع الاشكال لانه ان علم من الدليل كون الواجب
مطلقا فلا اشكال في الحكم بوجوب مقدمته وكذا لو كان مشكوك الحال وانما هو الاشكال
فيما لو علم كون الواجب مشروطا ومع ذلك وجب مقدمته قبل حصول الزمان المعلق
عليه وان للمورد باثبات مثل هذه الصورة لكن يرد عليه امران الاول ان تقسيم الواجب
بالاعتبار الذي ذكره الى المعلق والمنجز غير مستقيم بيان ذلك انه لا ريب ولا اشكال في
انقسام اصل الواجب الى المطلق والمشروط فان الطلب كما انه قد يكون مشروطا دليلنا
مطلقا غير موقوف على حصول امر غير حاصل كذا قد يكون مشروطا دليلنا على ذلك الوجدان
فانا نجد بعد المراجعة الى وجداننا انا كما قد نطلب الشيء مطلقا كذا قد نطلبه على تقدير حصول
زمان او وصف كالاستطاعة ونحوها ودعوى ان الوجوب انشاء والانشاء لا يعقل كونه معلقا
فان التعليق ينافي التعلق وانما يتصور التعليق في المنشأ لا الانشاء فيكون مرجع الواجب المشروط بالزمان
مثلا الى الاعلام بمجيء الواجب بعد مجيء الزمان فلا وجوب قبله اصلا فاسدة جدا لما عرفت
من دعوى الوجدان على خلافه فالواجب كما يكون مطلقا كذا يكون معلقا فالاشتراط من
انحاء الوجوب كالعقلية والكفائية والاصلية والتبعية فيتصف بالوجوب قبل حصول الزمان
المعلق عليه فاذا وصل الزمان ينقلب من الاشتراط الى الاطلاق والقول بان الانشاء لا
يقع معلقا كلام واه جدا كيف وكثير من الانشاءات اللفظية معلقات ولا يختص هذا بالا
امر بل يجري في سائر الانشاءات حتى النذر المعلق والوصايا كما لا تخفى دعوى عدم تصور التعليق
في نفس الانشاء غلط جدا كما ان القول بان التعليق انما هو في المنشأ اغلاط منه وذلك
لان المنشأ في الخارج ليس الا نفس الانشاء ولا تغاير بينهما في الخارج بل انما التغاير بينهما بالاعتبار وهو
نحو تغاير التأثير والاثر والايجاب والوجوب فكيف يتعقل حصول التعليق في احدهما دون

دون الآخر ولنا ان تقسيم المطلق منه الى المنجز والمعلق غير ثابت بل التحقيق بطلانه ولنا على
عدم صحة التقسيم المذكور رجوع المعلق على الامر الغير المقدور من الزمان ونحوه كما في الحج
بالنسبة الى الايام ذي الحجة والصوم بالنسبة الى النهار الى الواجب المشروط بيان ذلك انه
لا ريب في مغايرة الواجب المعلق على المعنى الذي ذكره مع الواجب المشروط بحسب المفهوم
فانا كما قد ننشئ واجبا مشروطا ونصرح بان الوجوب موقوف على مجيء الزمان فكذا لنا
ان ننشئ واجبا مطلقا ونصرح بان الوجوب حاصل قبل مجيء الزمان المعلق وان الواجب
حالة الان باتيان الواجب المقيد بالزمان الخاص كزمان ذي الحجة بعد وصول الزمان
لكن مجرد ذلك لا يصلح دليلا لاثبات التغاير بينهما بحسب الواقع لجواز كونهما منتزعا
من امر واحد فان انتزاع المفاهيم المتعددة من موجود خارجي واحد غير عزيز كانتزاع
الشيئية والامكان مثلا من حركة ولون والذي ينفع في المقام ليس مجرد اختلاف المفاهيم
بل لا بد من اثبات الاختلاف في الحقيقة والوجود الخارجي والظاهر ان مرجع الواجب المعلق
ايضا الى الواجب المشروط فان الثابت في انفسنا ليس الا الواجب المشروط وان كان يعبر
عنها بعبارتين احدهما عبارة الواجب المطلق فنقول ان الحج واجب الان في زمان ذي الحجة
وثانيهما عبارة الواجب المشروط فنقول ان وجوب الحج في زمان ذي الحجة ولنا على اثبات
ذلك امران احدهما الوجدان فانا اذا راجعنا الى وجداننا لا نرى ان العقل دائما
يتصف بصفة الحسن والمطلوبية مثلا الاستعمال زمان كالتبريد بالماء البارد ونحوه او في زمان
فانه لا حسن فيه على نحو الاطلاق وانما هو حسن على تقدير وقوعه في الصيف لا في الشتاء
فيصح التعبير عنه بعبارتين احدهما ان يقول ان كان في الصيف فالتبريد حسن وثانيهما
ان التبريد في الصيف حسن مطلقا وليس هنا امران متغايران يكون كل واحد من التعبيرين
منتزعا عن كل واحد منهما بالبديهة بل انما الموجود في النفس هو الامر الواحد فيكون
اختلاف العبارة ناشئا عن مجرد امر لفظي لا عن الاختلاف في المعنى نظير الاختلاف في التعبير

بالصفة او الحال مثلا ان تقول جاء زيد راكبا او جاء زيد الراكب فان اهل المعاني ذكروا ان
الحال قيد للفعل وهو جاء والوصف قيد للموصوف وهو في المثال المزبور زيد فالحال الى الصورة
قاضية بان الاختلاف بينهما لا يرجع الى امر معنوي بل الى مجرد اللفظ والتعبير لاقتضاء بعض
النكات فالتعبير في مفروض المقام عن المدعى بلفظ الواجب المشروط او بلفظ الواجب الذي يسمى
المعلق من قبيل التعبير عن المعنى الواحد بالفاظ مترادفة ومما يكشف عن ذلك مضافا الى
ما عرفت انه لو فرضت كون المثبت للواجب المقيد بالزمان دليلا لبيا من اجماع وغيره لم يقدر عليه
الا معنى واحد لا يتضح لك التعبير عنه بالتعبيرين ولا يحدث بعد ذلك التردد بين امرين حتى يؤدي الامر
الى الاجمال والرجوع الى ما تقتضيه الاصول حسبما تقتضيه الموارد ولا ينبغي للمنصف المتامل التشكيك
في ذلك الثاني ان مذاق الامامية ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد خلافا للاشاعرة
المنكرين لذلك القائلين بنفي الحسن والقبح وان افعال الله لا يعلل بالاغراض ومقتضاه
ما ذكرناه من عدم التعدد المعنوي وكون الاختلاف لفظيا اذ هو مسلم امكان القول بالتعدد
المعنوي بناء على القول بمقالة الاشعرية بيان ذلك انه بناء على مذاق الاشعرية ان الله
اوجب كل واحد من الوجوبين المزبورين اي المعلق والمشروط ثم التعبير عن كل واحد منهما
بلفظهما من غير ملاحظة حسن وقبح نظرا الى ان الحسن تابع لا يجب الله فاذا اوجب مجيء
الواجب المشروط يكون الحسن ايضا على نحو الواجب واذا اوجب مجيء الواجب المعلق يكون الحسن
على نحوه ايضا واما بناء على ان اوامر الله انما هو على حسب الاوصاف ولا يمكن وجود الامر
الا ناشئا عن الصفة الواقعية فلا يتصور التعدد لان الموضوعات الحسن انما هو في
الفعل المقيد بالزمان لا في غيره فكيف يتصور التعدد في الاوامر ولكن لك ان تجري في
اختلاف التعبير مع اتحاد المراد قلت اذا وجب شيء مقيدا بالزمان يحصل هناك
معنيان لا محالة احدهما تنجز الوجوب بعد مجيء الوقت وثانيهما ان الامر يكون بين الفعل
المطلق المقيد بالزمان عند مجيء زمانه وهذا حاصل قبل الزمان لا محالة لانه اذا تصور

تصور الشخص الفعل مقيدا بالزمان فلا محالة يكون متوكلا في زمانه من يريد فعله كما
حتم بحصول زمانه والامر اللازم الباء كما هو ظاهر فبواسطة ملاحظة تنجز الوجوب يعبر بتعبير
الواجب المشروط فنقول انه اذا جاء الوقت يجب الفعل وبملاحظة المعنى الثاني يعبر بعبارة الواجب
المعلق فيعبر لما ذكر لان الفعل المقيد بالزمان الفلاني او اطلب ان لا تترك في زمانه وبالجملة
كل فعل مطلوب توقف مطلوبيته على زمان متاخر يكون الزمان قيدا من قيود المطلوب
لا محالة كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ولا ريب ان الصلاة المقيدة بالطهارة مطلوب في كل
زمان حتى في زمان كون المكلف محدثا فكذا ما نحن فيه اذا عرفت ذلك وان تقسيم الواجب الى
المشروط والمعلق غير مستقيم ما علم ان التحقيق امكان اتصاف مقدمة الواجب المشروط
بالزمان بالوجوب قبل مجيء الزمان لما عرفت من انه لازم كون الواجب مطلوبا على تقدير
زمان متاخر عدم الرضا بتركه في زمانه حتى قبل ذلك الزمان فيترتب عليه ان لا يرضى بترك
ما يرجع عدمه الى عدم القدرة على اتيان الواجب في زمانه من المقدمات الوجودية
لهذا الواجب المشروط بالزمان كقطع المسافة للحج والغسل للصوم وحفظ الطهور
للصلاة وغير ذلك لئن قلت الوجوب مشروط بالقدرة في زمانه واللازم منه عدم تنجز
مع اشتغالها ولو كان الاشتغال سببا عن ترك المقدمات الوجودية قبل وصول زمانه
كابقاء الطهور ونحوه قلت اشتراط القدرة انما هو بالعقل ولا يدل العقل الا على
كونها شرطا في الجملة ولو في زمان قبل مجيء زمان الوجوب لا على اشتراط القدرة في
زمانه ولذا يصح ذم من ترك المقدمات الوجودية من قطع المسافة ونحوه قبل زمان
ذي الحجة ولا يقبل الاعتذار بانه ما قدرت على تحصيل المقدمات يوم ذي الحجة حتى
احج والسر ما عرفت من ان لازم طلب الفعل المقيد بالزمان عدم الرضا بتركه في زمانه
حتى قبل وصول الزمان فلم يكن للامر التصريح بانه كما ان الواجب مشروط بالزمان
كذا مشروط بالقدرة على اتيانه في ذلك الزمان وان مجرد القدرة عليه قبله لا يجزي في

في العقاب او تنجز التكليف مع فرض فواتها وعدم بقائها الى الوقت ولو بواسطة ترك المكلف المقدمات الوجودية اختيارا ولعل من ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله فان جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان الظاهر منه ان الشرط في وجوب الوضوء انما هو وجدان الماء في الوقت فمع عدمه لا يجب بل ينتقل الى التيمم فعلى هذا لا يجب ابقاء الماء الى الوقت ولو علم المكلف انه لا يصير واجدا له بعده لو تلف هل هذا الا نحو ذكرته من عدم اختصاص وجوب المقدمات بالواجبات المطلقة بل امكان انتفاء المقدمات الوجودية بالوجوب المشروط قبل حصول زمان الوجوب ايضا مختص بما يكون مشروطا بالزمان او يعم سائر الواجبات المشروطة فكل واجب علق على صفة من الاوصاف كالحج بالنسبة الى الاستطاعة يجب ابقاء القدرة على اتيانه بابقاء المقدمات الوجودية اذا علم بانه لا يتمكن من الايجاد بعد حصول الوجوب لحصول ما علق عليه قلت ليس كل واجب مشروط كذلك ولا يختص الحكم المذكور بالمشروط بالزمان بل في المسئلة تفصيل بيانه ان الواجب قد يكون معلقا بالزمان كتعليقه بلفظ الواجب المعلق كان يقول يجب اكرام زيد يوم الجمعة ولا ريب في مثله في الحكم بوجوب المقدمات الوجودية قبل حصول الزمان اتفاقا مناو من الشيخ الفارق بين المعلق والمشروط وتعبيره بلفظ الواجب المشروط كان يقول اذا جاء يوم الجمعة يجب اكرام زيد فالحق فيه ايضا الحكم بوجوب المقدمات الوجودية قبل زمان الوجوب وهو يوم الجمعة خلافا لمن فرق بين المعلق والمشروط فلا يجب ودليلنا على الحكم بالوجوب بناء العقلاء عليه بل حكم العقل بعدم الفرق بينه وبين الواجب المعلق اصلا على ما سمعت تفصيله لا يقال ان المفروض عدم حصول زمان الواجب وعدم تعلقه بالمكلف فاذا ترك المقدمة الوجودية قبل حصول زمانه فغاية الامر انه سلب عن نفسه القدرة وخرج عن موضوع متعلق الواجب وهو كمن اختار السفر قبل حصول رمضان او امتنع من جهة بعض مقدماته الاستطاعة او

او الركوع او نحو ذلك فلا معنى لعقابه وانما يصح عقابه لو تسبب لتفويت الواجب بعد تعلق الوجوب بوصول زمانه لانا نقول لا ريب ان الخطاب المزبور يفهم منه ان الامر وان جعل الوجوب مشروطا بالزمان الا انه مع ذلك يريد ان لا يترك الواجب في زمانه مهما امكن وهذا المقدار كاف في الحكم بوجوب ابقاء القدرة وتحصيل المقدمات الوجودية قبل وصول الزمان فلا يكون ما نحن فيه موجبا لما ذكر من الامثلة بل من قبيل الامتناع عن النظر الى البحر ونحوه مما يعلم ان الامر طالب لوجود الفعل في الخارج وان لم يتعلق الوجوب الخطابي من ذلك نقول ان الامر بالامر بعضه انه اذا سمع العبد من وراء الجدار نحو ان مولاه امر شخصا بان يامره بالفعل الفلاني على وجه عرف ان مقصوده وجود الفعل في الخارج وجب عليه الاتيان وان لم يبلغه الواسطة الوجوب الخطابي فان ملاك الثواب والعقاب انما هو على الارادة والكراهة والخطاب انما هو كاشف عنهما لا انه موضوع حتى يكون عليه المدار فيهما كما لا يخفى على من راجع طريقة العقلاء اما المعلق على غير الزمان فكذلك ايضا اذا كان القيد راجعا الى الحكم بل الى المكلف كان يقول ان جائك زيد فاكرمه فانه يعني يجب اكرام زيد بعد وقت مجيئه فرجع الى الاول بعينه فلو فرض ان المكلف علم بان زيدا يجيء في الوقت الفلاني وانه لا يقدر على اكرامه الا بتحصيل مقدمة كذا قبل وقت مجيئه يجب عليه تحصيل المقدمة وابقاء القدرة والا عد عاصيا قطعا واما اذا كان القيد راجعا الى المكلف بالفتح لا الى المكلف به كان يقول لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه ينحل الى خطابين احدهما ان المستطيعين مكلفون على اتيان الحج وثانيهما ان غيرهم ليسوا بمكلفين فموضوع التكليف انما هو المستطيعون لا ذوات الاشخاص فاذا فرض ان الشخص حصل له الاستطاعة ودخل في موضوع الوجوب يجب له ابقاء القدرة على اتيان الحج في زمان ذي الحجة واما ما لم يحصل له الاستطاعة فلا يجب له ابقاء مقدمة حتى انه لو علم

ليستطيع غدا وانه لا يقدر على تحصيل الراحلة الا من اليوم لا يجب عليه تحصيل الراحلة بل حاله اذا امتنع من اي مقدمة لا يزيد على حال من امتنع من تحصيل اصل الاستطاعة او بعض الركون وبالجملة اذا اعتبر في موضوع الوجوب الاستطاعة فيكون الخطاب حينئذ المنعقد بمنزلة ان الحج يجب على المستطيعين ان قدروا فالقدرة المعتبرة التي لها مدخلية في الارادة والكراهة هي القدرة الحاصلة حال الاستطاعة دون الحاصلة قبلها ومثل ذلك يجري في التعليق على الزمان ايضا لو اعتبر الزمان قيدا في التكليف كان يصرح الشارع بان التكليف انما هو على من قدر على الاتيان به بعد مجيء الزمان ومن هذا الباب الوضوء بالنسبة الى الصلوة فان مقتضى القاعدة وجوب ابقاء الماء للوضوء اذا علم المكلف بانه لا يتمكن منه بعد دخول الوقت وتنجز الوجوب الا انه يستفاد من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل الى قوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان المناط على وجدان الماء بعد الوقت فلا يجب ابقاؤه لو تمكن قبل الوقت فضلا عن وجوب تحصيله قبله فتلخص الى هنا ان الذي ينبغي ان لا ينقسم الواجب الى معلق ومشروط كما فعله الفاضل المزبور بل ينقسم الى ما يعلم ان مقصود الشارع المقدس ليس حصوله في الخارج مهما امكن بل على وجه خاص وشروط خاصة مثل كون الشخص قادرا على اتيان الواجب بعد حصول المعلق عليه وغير ذلك مما يعتبره الشارع المقدس والى ما يعلم ان مقصود الشارع ان لا يترك مهما امكن وبعبارة اخرى يعلم ان الشارع المقدس لا يرضى بحصول تركه في الخارج لامر مستند الى اختيار المكلف وسلبه القدرة عن نفسه فالاول لا يجب فيه ابقاء القدرة بايجاد المقدمات الوجودية التي يحتاج الشارع لا يريد حصوله في الخارج كيف كان وعلى اي حال بل بشروط خاصة وفي القسم الثاني لا يبعد ان يجب تحصيل مقدماته لان المفروض انه علم ان الشارع لا يرضى بتركه مهما امكن ولا يرضى بان يستند تركه الى اختيار المكلف اصلا واما مشكوك الحال فالذي يوافق الاصول البرائة كما هو ظاهر وان كان يمكن دعوى

دعوى اقتضاء ظاهر اللفظ وجوب التحصيل سواء كان الوجوب بعبارة الواجب المعلق او بعبارة الواجب المشروط ومما يشبه المقام ان الجاهل بالاحكام الشرعية كحرمة الزنا او اكل مال الناس اذا ارتكب المحرمات جهلا منه يجب امره بالمعروف ونهيه عن المنكر واما اذا ارتكب جهلا منه بالموضوع لعدم ثبوت تعلق غرض الشارع باستيصاله وعدم وقوعه في الخارج كيف كان بل المتيقن انما هو العلم بان الشارع لا يرضى بوقوعه في الخارج على الوجه المحرم ولا اقل من الشك فالاصل البرائة بقي الكلام في شيء وهو ان العقاب الذي يستحقه المكلف بواسطة ترك المقدمات الوجودية للواجب المشروط قبل وصول زمان الوجوب هل هو لماذا فنقول فيه وجهان مبنيان على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار خطابا ام لا فعلى القول بانه ينافي الاختيار وانه لا يجوز تكليف من لا يقدر على الايجاد ولو كان عدم القدرة مستندا الى سوء اختياره مثل من القى حجارة من شاهق على رأس محترم الدم فانه بعد الالقاء يخرج الفعل والترك عن اختياره فلا يجوز تكليفه بعد ذلك بعدم القتل فلا بد من القول بان العقاب ليس على فعل المنهي وهو القتل بل على قطعه التكليف بسبب اختياره ما يوجب عدم قدرته على الامتثال بعد ذلك واما بناء على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا كما لا ينافيه عقابا فيصح القول بان العقاب على ترك امتثال نفس المأمور به والمنهي عنه لا لانقطاع التكليف كيف والمفروض على هذا عدم انقطاع التكليف بل هو باق الى زمان الفعل ثم على الاول حصول الترك المستند الى سوء اختياره يستحق العقاب فزمان استحقاق العقاب على القول الاول هو زمان انتفاء القدرة وعلى القول الثاني زمان انتفاء القدرة وعلى القول الثاني زمان الاستحقاق انما هو زمان حصول ترك المأمور به او وجود المنهي عنه والحق هو القول الاول لان التكليف بعد القاء الحجر من شاهق مما يعد سفها لا يليق ان يصدر من الحكيم فان التكليف

لكافة يكون حقيقية لا يمكن تحققه بعد انتفاء الاختيار كذا قد يكون ابتلائيا
وهو قبيح ولو بعد انتفاء القدرة لسوء الاختيار بل لان انتفاء القدرة اختيارا لا يوجب صدق
العصيان عرفا بل وعقلا بل يقدح اختيار السبب كالقاء الحجر تاركا للمكلف به ولو تأخر
زمانه عن زمان اختيار السبب بكثير فانه لا ينفك من الترك الاعم التمكن من الامتثال
بعد ذلك فاذا عد عاصيا وصدق عليه تارك المكلف به فلا يبقى تكليف لدى العصيان
فلا يجتمع مع بقاء التكليف بل العصيان يترتب على ارتفاع التكليف وعلى اي حال ظهر لك وجه
الجواب عن اصل الاشكال بان ترك المقدمات قبل وصول زمان الواجب معصية فيجب
تحصيل المقدمات سواء قلنا بان المعصية تقطع التكليف برفع القدرة او انها ترك المكلف
به على اختلاف المذهبين كما ظهر لك انه لا حاجة الى الجواب عن الاشكال المذكور الى تقسيم الواجب
الى المطلق والمعلق والمشروط بل ظهر لك انه غير مستقيم ايضا بل التحقيق على ما عرفت ان يقال ان الواجب
المعلق بزمان او غيره اما يعلم ان الشارع لا يرضى بكون المكلف سببا في تركه اصلا فلا بد من
ايجاد جميع مقدماته الوجودية ولو قبل زمان الوجوب او يعلم انه ليس بحيث المبالاة بل اما
لا يرضى الشارع بكون المكلف سببا في تركه بعد حصول زمان الوجوب فلا عبارة على التسبيب قبل
حصول الزمان بل بعد هذا يظهر لك الجواب عن الاشكال في كثير من الموارد التي من جملتها
تكليف الكفار بالفروع بالاحكام الوضعية بناء على المشهور من عدم جواز توبته فان تكليفه بها
لا يطاق نظرا الى انه لا يقبل منه العبادة المشروطة بالاسلام والطهارة في حال من الاحوال
ومن جملتها تكليف الكافر بقضاء الصلوات مع انه لو اتى به في حال الكفر لا يقبل منه
لاشتراطها بالاسلام ولو اسلم سقط عنه القضاء لان الاسلام يجب عما سبق فلا يكون
قادرا على الفعل المامور به ومن جملتها تكليف الجاهل المقصر بالاحكام الوضعية بناء على المشهور
بين العلماء من كون الجاهل المقصر مكلفا بالواقع واما بناء على ما ذهب اليه الاردبيلي
والخراساني وصاحب المدارك من ان الجاهل المقصر لا يعاقب على الواقع وليس مكلفا بها

مكلفا بها بل انما يعاقب على ترك تحصيل العلم فلا اشكال الا انه خلاف التحقيق وخلاف
ما يفهم من قوله تعالى لم نك من المصلين حكاية لم نك نطعم المسكين وخلاف قوله عز شانه
حاكيا لو مت على هذا الحال بل خلاف الاجماع على ان الكفار مكلفون بالفروع ومعاقبون
عليها في وجه فانهم ايضا جاهلون مقصرون وانما قلنا في وجه لان للقائل ان يقول
ان المراد من كونه مخالفا ابو حنيفة واتباعه فلا ينافي اذن اشتراط عدم الجهل في العقاب
بل لعل هذا هو الظاهر فان المقصود من الاجماع المذكور انما هو رد ابي حنيفة فظلانه فلا
يمكن التمسك به لنفي كون الجهل عذرا ايضا مانعا من التكليف ووجه عدم ورود الجواب
عن اشكال تكليف ما لا يطاق في الموارد المذكورة مما تقدم غير خفي فان الامتناع مما لا بالاختيار
ينافي الاختيار عقابا بالجزم ايضا خطابا ايضا على الوجه الاخر فالشخص بمجرد اختياره الارتداد
والكفر او الجهل صار عاصيا حكما بالجهل واستحق العقاب بالنسبة الى التكليفات التي
لا يمكن ان يصدر منه بعد ذلك على مختارنا وعلى القول الاخر انما يحصل الاستحقاق
في محل الفعل وبمضي اوقات التكليف ومن جملة الامثلة التي يرد فيها الاشكال ما حكم
به غير واحد من الاصحاب منهم الشهيد الثاني وغيره من عدم جواز النومة الثانية في
ليل رمضان فانه لا يتم الا على ما ذكرناه من قاعدة وجوب تقديم المقدمة
ولو كان الواجب مشروطا وانه لو اشتغل يستحق عقابا قبل مجيء زمان المكلف به اما
دعوى ان الحكم فيه تكليف ثابت لان وجوب الصوم لا يختص بالنهار بل يجب في الليل ايضا
فعلا لا يجيء بناء على مذهب اكثر المفتين بذلك فانهم لا يرون ذلك ومنها مسئلة من غير وجيه
توسط ارضا مغصوبة فانه مكلف بالخروج ومع ذلك يعاقب عليه على وجه نظرا الى
انه تصرف في مال الغير من غير اذنه فيكون تكليفا بما لا يطاق فالجواب عنه يمكن
بوجوه الاول ما اخترناه من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا فانه يستحق
وان كان معاقبا على الخروج ومكلفا به ايضا الا انه لما كان سبب ذلك سوء اختياره

فلا يضر على الخروج ومكلفا به ايضا الا انه لما كان هو بمجرد اختياره الدخول صار
عاصيا حكما استحق عقاب الدخول والعقاب المترتب على الخروج وعلى هذا فلا يجتمع
الامر والنهي في محل واحد وهو الخروج اذ هو مامور به ليس الا كما لا يستحق حين حصوله
عقاب وانما استحق العقاب حين اختيار السبب وهو الدخول في المكان الغصبي الثاني
ان يقال انه كما امر بالخروج تخلصا عن الغصب كذا هو منهي عنه لكونه عين الغصب
والتكليف بالفعل والترك في آن واحد وان كان ممتنعا الا انه لما كان السبب فيه نفس
المكلف فلا يضر وهذا انما يصح بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتى
خطابا وهذا مختار ابي هاشم ثم رد بعضا ممن تاخر منسلكا الى الفقهاء وهو غير محقق
بل المحقق خلافه كيف وقد قال العلامة رحمه الله في التحرير ان العقلاء اطبقوا على خلاف
ابي هاشم في حكمه بكون الخروج منهيا عنه وترتيبه عليه فساد صلوة من يصلي في حال الخروج
وهو كما ذكره فالظاهر ان المشهور موافق فساد صلوة من يصلي في حال الخروج وهو
لما اخترناه من عدم النهي وان كان معاقبا من جهة سلبه الاختيار بتقدمه وانما خالف
في ذلك بعض من هنا مما يورد اشكالا على القائلين بان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار حتى من حيث الخطاب من جهة مطالبة الفرق بين هذا المورد وسائر الموارد
من جهة التزامهم ببقاء الخطاب في سائر الموارد لحرمة الغصب بالنسبة الى الجاهل المقصر
ولا يلتزمون في المقام حيث يقولون بان الخروج ليس منهيا عنه بالنسبة الى من توسط
ارضا مغصوبة مع ان كليهما من واد واحد بل قضية ما ذكر في المثال المتقدم تجدد
حرمة الغصب ايضا بالنسبة الى الجاهل المقصر والمتوسط في الارض المغصوبة على حد
سواء كما لا يخفى الا ان يقال ان كل من قال بالمقالة المذكورة في مثال الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار خطابا فانما عنى فيه ايضا باجتماع الامر والنهي في الخروج فلا نقض الصورة فيها
فخالف فيه نظرا الى ان اخرى بان الامر بالخروج في المقام لما كان مامورا به الا

مامور به لتعلق النهي به بخلاف مسئلة الجاهل المقصر مثلا فانه لا مانع فيه من النهي اصلا
وفيه ايضا ما لا يخفى فالاظهر ان يقال ان الامتناع بالاختيار انما يصحح العقاب ولا ينفي ٢ عنه دون الخطاب
الا في المقام ولا في غيره الا انه يشكل مع ذلك ايضا الحكم بصحة الصلوة حتى في حال الخروج
فانه وان لم يكن منهيا عنه من جهة عدم القدرة على الامتثال الا ان مبغوضية الفعل
وكونه موجبا للعقاب عليه بعد باق لم يتغير وبعبارة اخرى الغى النهي باق وعليه المدار
في اثبات الفساد لا يتوقف الخطاب فتامل ولقائل ان يقول ان المكلف قبل التوسط في الارض
المغصوبة منهي عن الغصب والتصرف في مكان الغير دخولا وخروجا غاية الامر ان
زمان المكلف به متاخر بالنسبة الى الغصب الخروجي نظير تاخر زمان الحج الى ذي الحجة
مع تقدم اصل التكليف بعد حصول الاستطاعة ويرد عليه انه مجرد كلام خال
عن البرهان بل الظاهر ان المكلف قبل الدخول انما هو منهي عن الدخول ثم بعد
الدخول يكون مكلفا على ترك الغصب الغصب الذي يتحقق بالخروج بناء على
القول بالتكليف وذلك لان دليل حرمة الغصب اما الاجماع او العقل وعلى
اي تقدير لا يستفاد بالتكليف وذلك لان دليل حرمة الغصب اما الاجماع
او العقل وعلى منه الا حرمة الغصب حين تحققه فلا قبله مع انه لا يجدي الجواب
المذكور على تقدير صحته شيئا لو ارادوا من اثبات التقدم في النهي عدم اجتماع الامر
والنهي في آن واحد اذ لا يرتفع محذور اصل الاجماع وهو المانع لكون الاجتماع
لا في آن واحد كما انه لو ارادوا اثبات تحقق العصيان بمجرد الدخول فلا يكون
الخروج الا حال العصيان لا حال الخطاب فيرد عليه ان هذا لا يتوقف على اثبات
التقدم بل يتم بما ذكرناه من ان الامتناع بالاختيار عصيان حكما وان لم يكن
عصيانا حقيقة ولا يبقى بعد تحقق العصيان الحكمي على تقدم الخطاب الا غاية

عليه العصيان الحقيقي فترك المقدمة قبل مجيء زمان الوجوب ترك حكمي للواجب
لانه بمنزلة التفويت له عند العرف والعقلاء ولذلك قلنا ان المرتد يستحق العقاب
على الصلاة الفائتة منه مدة عمره وكذا غير ذلك من الامثلة المتقدمة فلا حاجة الى
ما قيل من ان الواجب المطلق قد يكون وجوبه لفائدة التهيؤ والاستعداد لواجب آخر
بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك المشروط
على تقدير الاتيان بهذا الواجب والامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على
ترك مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الآخر اذا ادى تركه الى عدم تحقق وجوبه
لاستناد فوات مصلحته اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب استحقاق المرتد الذي لا يقبل
توبته على ما يفوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد
لو قلنا بذلك وان يجعل منه وجوب تعلم الصلاة واحكامها قبل دخول وقتها مع
ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب هذا النوع من الواجب النفسي
الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لمساواته اياه في جملة من الثمرات ودونه ما يظهر اثره منه
كما يظهر اذ لا يعقل الوجوب الغيري مع عدم الغير فكيف تكون من بابه نعم لو فسر الوجوب
الغيري بمعنى اعم من المعنى المتقدم جاز وان كان وجوبه تابعا لوجوب غيره انتهى
ووجه عدم الحاجة ظاهر لما تقدم ثم ان الترك الحكمي الذي قلنا بكونه سببا للعقاب
كالترك الحقيقي انما هو عبارة عن تفويت القدرة قبل زمان مجيء الوجوب كترك الغسل
في ليلة رمضان بناء على ان مجيء الوجوب غير مشروط بالزمان بمعنى عدم تعلق الوجوب
قبل مجيء الخطاب كما يستفاد من قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل فان الظاهر منه عدم وجوب الصوم في الليل
واما قوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صم للرؤية وافطر للرؤية

للرؤية فلا يستفاد منهما كون الليل بل ما قبله زمن الوجوب لانهما وردا في مقام بيان حكم اصل الصيام
لا في مقام بيان زمن الوجوب كما لا يخفى واما تفويت سائر ما يعتبر من الشروط في الوجوب
فليس من الترك الحقيقي ولا من الترك الحكمي فلو وهب له نصاب الحج او الزكوة فامتنع
من القبول لا يعد عاصيا ولا تاركا للمأمور به حكما فضلا عن الترك الحقيقي وكذا
غير ذلك من شروط الوجوب بل وكذا تحصيل القدرة لو لم يكن قادرا وقدر لو فات تركه لا يعد
تركا حكميا ولا عصيانا لان دلالة الواجب عند العقل ابقاء القدرة بعد حصولها والفرق
ان ترك تحصيل سائر الشروط انما يوجب تبدل الموضوع فان ترك تحصيل الاستطاعة
انما يوجب دخول الشخص في موضوع عدم وجوب الحج بخلاف المستطيع التارك لقطع
المسافة وسائر الراحلة وغير ذلك فانه لا ريب في كونه بعد الاستطاعة داخلا في
موضوع المستطيع فيكون ترك قطع المسافة من باب العصيان وترك المأمور به بوجه
آخر اذا فوت المكلف شرط الوجوب كالاستطاعة وترك تحصيل الاستطاعة فلا يتحقق السبب
المورث للعقاب وهو ترك الحج من المستطيع مثلا واما مع حصول الاستطاعة
في الخارج فتفويت القدرة مورث لتفويت المصلحة الموجب للعقاب وبوجه آخر
ترك تحصيل سائر المقدمات موجب لدفع المقتضي للتكليف وليس كذلك تفويت
القدرة فانه ايجاد لحالة عجز ومانع بعد كمال الاجزاء المقتضي ثم ان ما ذكرناه من وجوب
تحصيل المقدمات الوجودية للواجب المشروط وعدم الفرق في ذلك بين الواجب
المعلق والواجب المشروط هو الذي يظهر من غير واحد من اصحابنا ايضا حيث حكموا بوجوب الغسل للصيام
رمضان من الليل مع انه من حيث حكم بالوجوب الموسع اي بالوجوب منه اول الليل
ان مرادهم الوجوب الشرطي فيه في الشرايع وجوب الاغتسال للجنب في ليلة الصوم حيث
ومقتضيه اذا بقي لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ومثله العلامة
رحمه الله والمراد من العبارة المزبورة على ما فهموه عدم الوجوب اذا بقي ازيد

من المقدار وان كان لولا فهمهم ذلك لامكن دعوى ظهور افادة العبارة المزبورة
عدم الوجوب اذا بقي اقل من المقدار المزبور وكيف كان يمكن توجيه تخصيص الوجوب
باخر الوقت بان الحاكم بالوجوب للمقدمات قبل وصول زمان الوجوب للتي هو الا
العقل والعقل لا ينشأ الوجوب ولا يحرك الشخص على الاتيان بالمقدمات الا في زمان
الضيق بحيث لولا ايجاد المقدمة فيه لفات اصل الواجب والسر ان مناط الوجوب
عنده ليس الا على كون الترك سببا لترك ذي المقدمة وهذا المناط غير موجود الا في
الصورة المزبورة وليس المناط على صفة المقدمية والايصال حتى يقال انه موجود في كل
فرد حتى في الافراد التي يوجد في زمان التوسعة وبالجملة المقدمة وان كانت هي القدر المشترك
الا ان وصف الوجوب انما يلحق بعض الافراد نظير ما ذكره بعض الفضلاء من ان المقدمة
هي القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور مع انه لا ريب في ان وصف الوجوب لا يلحق الا
المقدور منها ولا اقل من الشك والاصل عدم الوجوب الا في المقدار المتيقن منها وهو الفرد الذي
يوجد في آخر ازمنة الامكان كالغسل في آخر ليلة الصيام ان قلت مقتضى ما ذكر
هذا ان لا يحكم العقل على المقدمة على نحو التوسعة اصلا لان المناط في حكم التي هو المقدمة (بالوجوب)
بل كون الترك موصلا الى الترك وهذا المعنى خاص بالفرد الذي لو لم يفعل لزم الترك لاجل (من قوله)
بحيث لا يمكن الايجاد بعده مع انه لا ريب في ان وجوب المقدمة تابع لوجوب
ذي المقدمة على نحو التوسعة والضيق فاذا فرض كون وجوب المقدمة تابع لوجوب
ذي المقدمة على نحو التوسعة كالصلاة يكون وجوب مقدمتها ايضا كذلك في الواجب
المشروط كما سمعت آنفا بل يمكن الاستدلال عليه ايضا مضافا الى ما قدمناه بالروايات
منها ما رواه في السرائر في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم (فلا)
ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه ونحوه غيره عن العدم عن جماعة

ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن الرجل يقيم بالبلد الاشهر ليس فيها ماء
من اجل المرعى وصلاح الابل قال عليه السلام لا الا ان الاستدلال بهما لا يخلو من مناقشة
من عدم التعليل بهما في مورده فلا يصح التمسك بهما ثم ان مقتضى ما ذكرناه الحكم بوجوب
المقدمات الوجودية للواجب المشروط سواء علم المكلف بانه يتمكن من ايجادها بعد وصول
زمان الوجوب او علم بعدم التمكن من جهة عدم قابلية زمان الوجوب لايجاد المقدمة
كما في صيام رمضان او من جهة امر عارضي او شك وسواء ضاق زمان ادراك
المقدمات كآخر الليل المقارن مع طلوع الصبح او لا كالغسل في اول الليل مع العلم
بانه يتمكن بعد ذلك ايضا الا انه على بعض الوجوه يحكم بالوجوب الموسع وعلى البعض
الآخر يحكم بالمضيق وعلى ذلك جرى بعض العلماء منهم المحقق الخوانساري في حكمه بالتيمم
المرتب على لزوم جواز نية الوجوب في الغسل في ليلة رمضان اذا اتاه في اول الوقت
سواء ضاق الوقت ام لا بل لو علم بانه يتمكن من ادراك الحج يوم ذي الحجة على تقدير
تركه قطع المسافة مثلا يجوز له قطع المسافة بقصد الوجوب قبل الآن الذي
يظهر من المشهور عدم الالتزام بذلك ووقع الحكم بوجوب المقدمة قبل زمان الوجوب
على ضيق الوقت وعدم التمكن من ايجاد المقدمة في زمان تعلق الوجوب فلا يجوز
ايجاد الغسل في ليلة رمضان بنية الوجوب الا في آخر الليل حيث انه وجه صاحب
المدارك فتوى شيخنا المفيد ولا دليل على ذلك الا اعتبار الالتزام بما ذكروه من كون
وجوب المقدمة واجبا الموسع كالوضوء بالنسبة الى الصلاة مثلا على نحو التوسعة
فهو وان كان واضحا الا انه راجع في الحقيقة الى المضيق وذلك لان العقل
انما يحكم بوجوب الوضوء مثلا في كل آن لكونه مستلزما لفوات الصلاة الواجبة
في الآن الذي بعده وانما يتجه النقض لو فرض حكم العقل بالوجوب الموسع بالنسبة
الى شخص واحد من الواجب وعلى هذا فالغسل الذي يحصل من اول الليل او في

وسط مثلاً ليس من الواجب حتى لا يصح اتيانه بقصد الوجوب الغيري للصوم بل لا بقصد امتثاله
بقصد المطلوبية النفسية او بقصد غيره من الغايات فيكون سقط الوجوب المقدمي
مخفاة الفرق بين سقوط الامر بسبب حصول الامتثال او بسبب سقوط المصلحة
وربما يقع الاشتباه فيظن ان الغسل واجب على نحو التوسعة وليس كذلك لما عرفت من ان
مدار الوجوب على تحريك العقل الشخص على الاتيان وهي تختص بما اتصف بصفة سببية
التفويت لا مطلقاً ومن هنا لا نقول بان من ليس مجنباً في ليلة رمضان بل
كان متطهراً يجب عليه احد الامرين اما ابقاء الطهارة الموجودة او احداث طهارة
جديدة وليس الا لان العقل لا ينشأ في مثل هذه الحالة وجوب المقدمة ولو كان
المناط على مجرد التوصل لكان اللازم الحكم بالوجوب التخييري ح ايضاً وهو كما
ترى لكن مع ذلك كله فالحق ان وجوب المقدمة لا يختص بالآن الاخير ولا بصورة
عدم التمكن من اتيانها بعد وصول زمان الوجوب كالصوم بل هو اعم وذلك
لان العلة في الوجوب ليس الا المقدمية والتوقف وهو حاصل على التقادير
فلا يتخلف عنه الوجوب ضرورة امتناع تخلف العلة عن المعلول ومن هنا حكم
بعضهم كالفخر وغيره بان من لا يحسن قراءة الحمد او السورة لا يجب عليه
التعلم عيناً بل هو مخير بين التعلم والاقتداء لاشتراكهما في المصلحة المؤدية
وهو اتيان المأمور به على وجهه وذلك انما لا دليل الا على كون الترك مستلزماً
للترك قلت وان سلمنا هذا الآن هذا المعنى ايضاً مشترك بين سائر
الافراد فان ترك الغسل في كل آن من آنات الليل يوجب انتفاء الصوم مع
قطع النظر عن وجود الفرد الاخر فعلى هذا يقع اتيان الغسل اول ليلة
الصوم فضلاً عن وسطه بقصد الوجوب بل لولا الاجماع منع عن ذلك
نعم هنا دقيقة لابد ان يلتفت اليها وهو ان قصد الوجوب لما كان متوقفاً

نحو اما ايجاد

متوقفاً على الطلب التخييري وهو هنا مفقود لما هو المفروض من ان وجوب ذي
المقدمة في محله فلا بد من اتيان الغسل مثلاً والمطلوبية الفعلية التخييرية
انما يحصل في النهار واما المتقدم الارادة الاجمالية الموجبة لعدم تجويزه ترك
جواز ترك المقدمة الموجبة لتفويت ذي المقدمة في محله فلا بد من اتيان الغسل
مثلاً اول الليل بقصد تنجز الوجوب لا نفس الوجوب بل وكل الخالف في الورد
الذي لعالم بر انات الوجوب فالمراد من قولنا سابقاً من انه يجوز ايجاد الغسل
بقصد الوجوب لا بيان يكون ذلك مجازاً لا قصد نفس الوجوب كما هو ظاهر وعلى
هذا جرى المحقق الخوانساري رحمه الله تعالى على ما حكي عنه شيخنا ادام الله بقائه
فالحكم بالوجوب الموسع للمقدمات الوجودية للواجب الموقت بالزمان من دون
فرق بين امكان تحصيل ذي المقدمة بعد مجيء زمن الوجوب وعدمه واما وجه
ما حكم به المحقق والعلامة واضرابهما من صحة التخصيص باخر الانات مع اشتراط
عدم التمكن من تحصيل المقدمة بعد مجيء الزمان المعلق عليه الواجب فلعله
ليس هو من باب المقدمية حتى يكون مشتركاً بين سائر الافراد التي منها ما يقع
في اول الليل ونصفه مثلاً بل امر اخر وهو ان يدعى ان مقتضى دليل وجوب الصوم
مجرد وصول الثواب والعقاب على تركه ان يجعل المكلف نفسه مهيئاً لغير
مفوتة لقابليته بسوء اختياره وهذا المقدار يحصل بتخصيص الوجوب باخر
انات الامكان فلا يبقى وجه للتعلق للمقتضي من الافراد فان الفرد الاخير
تتعلق بعقد بها فان الوجوب المشروط عقلاً كما ذكره ارباب هذا القول ينافي تقدم وجوب
مقدمته ولعل الى هذا يرجع ما اجاب به البهائي من اشكال وجوب الصوم في
ليل رمضان مع ان وجوب نفس الصوم لا يتحقق في الليل بل يتوقف على مجيء
النهار من ان الواجب في الليل انما هو توطين النفس لا مقدمة الواجب

فان خصوصيات الواجب على حسب ما يفهم من الخطابات الشرعية انما هو توطين النفس
وجعل الشخص نفسه مهيئاً للتكليف وقابلاً له المتوقف على الاغتسال في الليل وهذا
هذا النحو من الوجوب اشبه شيء بالوجوبات النفسية والحاصل انه لو فرض انه صرح
المولى بان اريد منك من اول طلوع صبح الغد في الغد الصعود الى السطح وقال
انه لا اقبل عذرك في تاخير الصعود وعلم العبد بانه لا يمكنه الصعود في اول الصبح
الا بعد نصب السلم من الليل لا ريب انه يحكم عقله بوجوب النصب قبله بآن ما حتى يكون
صالحاً للتكليف هكذا لو لم يصرح بذلك بعد فرض كون ظاهر ايجاب الشيء معلقاً للتكليف
بزمان ذلك والى هنا قد عرفت انتهاء الاقوال في المقام الى ثلثة احدها ان الواجب
المعلق بالزمان يحكم بوجوب مقدماته الوجودية على نحو التوسعة قبل وصول زمان
الواجب وهو المختار وعلى هذا يتفرع الحكم بوجوب تحصيل مسائل القبلة وغيرها من
مسائل الصلوة للمكلف قبل حصول الدلوك الثاني الحكم بالوجوب قبل وصول
زمان الواجب لكن بشرط عدم التمكن من اتيانها بعد مجيء زمان الواجب لعدم قا
قابليته الزمان كالصوم او لامر عارض محضي كالشرط وصول اخر ازمنة الامكان
وهو الذي ذهب اليه جماعة الثالث الفرق بين كون الواجب تعليقياً او مشروطاً
وقد عرفت الوجه في كل واحد منها كما عرفت ان اضعفها اخيرها وان كون الواجب بحسب
الظاهر الخطاب الشرعي من باب المعلق او المطلق لا يورث بالنسبة الى وجوب المقدمة وعدم
وجوبها بل لا اثر ايضاً في باب الواجب الذي تنحصر مقدمته في الحرام سواء كانت المقدمة
مقارنة مع ذي المقدمة ومتقدمة عليه كطي المسافة بالنسبة الى الحج اذا فرض انحصارها
في الحرام للغصب ونحوه او كانت مقارنة معه في الوجود كالصلوة في المسجد مع ترك
الازالة فان الترك مقدمة منحصرة بالنسبة الى ايجاد الصلوة مقارنة معه في الوجود
الخارجي او كانت مما تحصل في اثناء ايجاد ذي المقدمة كالاغتراف من الاناء المغصوب

المغصوب بالنسبة الى الوضوء فان الاغتراف لغسل اليدين انما يحصل في اثناء الوضوء
لا قبله اما وجه توهم الثمرة بناء على جعل وجوب الواجب الذي انحصر مقدمته في الحرام من
باب الواجب المعلق فواضح بناء على ما تراءى في بدو الانظار من لا بدية جعل الواجب مشروطاً
بالنسبة الى حصول المقدمة المحرمة نظير المسافة بالنسبة الى الحج بحيث لا وجوب قبل حصول
القطع في الخارج وكذا الكلام بالنسبة الى ترك الازالة بالنسبة الى الصلوة والاغتراف
بالنسبة الى الوضوء فلا بد من تفصيل في مسئلة الواجب المنحصر مقدمته في الحرام بان يقال
تلك المقدمة ان كانت من قبيل طي المسافة بالنسبة الى الحج فقبل وجود المقدمة
بتمامها في الخارج واما بعد حصول المقدمة المحرمة بان قطع المسافة على نحو
الغصب فيتعلق الوجوب ح لعدم المانع منه ح اصلاً اذ لا يلزم محذور اصلاً بل في
الحقيقة تخرج المقدمة ح عن المقدمية لانه لا يتوقف عليها الواجب ح في زمان
الوجوب لا مقتضية كما ان في زمان المقدمة لا وجوب وان كان من قبيل ترك
الازالة اي مما يقارن المقدمة بحسب الوجود الخارجي او من قبيل الاغتراف بالنسبة
الى غسل اليدين اي مما يحصل في اثناء ذي المقدمة فلا يتعلق وجوب اصلاً لعدم
حصول شرطه بحيث يحكم على المكلف ايجاد الصلوة او الوضوء في آن حتى يتعلق
بها الامر فلو ترك الازالة واتى بالصلوة تكون باطلة وكذا لو اغترف وتوضأ
لان الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر وقد فرضنا فقده لفقد شرطه
واما لو جعلنا الوجوب في مفروض الامثلة المزبورة معلقاً على حصول المقدمة
في الخارج لا مشروطاً بها فيترتب عليه الحكم بالصحة في الصور الثلث كما يترتب ايضاً
تقدم الوجوب على اتيان المقدمة المحرمة كطي المسافة لانه ليس شرطاً للوجوب
على ما هو المفروض بل انما هو معلق عليه الواجب والحاصل ان الامر على هذا يتوجه
اذا قطعت المسافة او تركت الازالة او اغترفت يتعلق بك وجوب الحج او الصلوة

اي مقدماً يجب الوجود على ذي المقدمة لا على المحض اتيان الحج ٤

اما الصلوة او الوضوء بل يجوز له يجب عليك هنا على وجه الاطلاق على تقدير حصول
الامور الثلثة منك في الخارج والاثم ذلك انه لو اختار المكلف ترك المقدمة المحرمة
لا يعاقب على ترك الواجبات الثلثة لان المفروض عدم تعلق الوجوب على تقدير
عدم الاتيان في الواقع ونفس الامر ولما لو اختار اتيان المقدمة المحرمة بسوء الاختيار
فيجب عليه ذي المقدمة على وجه لو فرض ترك الصلوة مع الازالة والوضوء مع اختيار
الاغتراف يعاقب بعقابين احدهما عقاب اختيار المقدمة المحرمة وثانيهما العقاب
على ترك الواجب الذي فرض تعلقه به على التقدير المزبور والحاصل ان اختيار اتيان
المقدمة المحرمة على التقدير الثاني اي جعل الواجب من باب الواجب المطلق لا المشروط
يكون من باب الشرط الكاشف عن تعلق الوجوب من اول الامر كالاجازة في
في الفضولي الكاشف عن حصول النقل والانتقال من حين حصول البيع ولا بد اولا
من بيان مدرك الوجهين لما ذكر ثم بيان ما اشرنا اليه من عدم وجود الثمرة فنقول
اما الوجه فيما ذهب الجمهور اليه من ان انحصار المقدمة في الحرام مانع الجمع مع وجوب
ذي المقدمة بل انما يجب ذي المقدمة حين عدم كون المقدمة محرمة فظاهر لا يحتاج
الى البيان بناء على قواعد الامامية من عدم جواز التكليف بما هو محال فان كونه
مقدمة غير مقدور شرعا مثل كونه غير مقدور عقلا فلا يصح امر لانتفاء شرط
صحته واما الوجه في جعل الواجب معلقا فهو ان الخطابات الشرعية المقتضية لوجوب
الحج والصلوة والوضوء وغيرها مقتضاها الحكم بالوجوب مطلقا اي سواء انحصرت
المقدمة في الحرام ام لا وانما يخرج عن الاطلاق بواسطة عدم اجتماعه مع انحصار
المقدمة في الحرام فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق بمقدار ما يقتضيه المحذور حال
المقدمة المزبورة وهي لا تقتضي ازيد من رفع اطلاق الوجوب وعمومه عن حال
اختيار المكلف اتيان المقدمة وعدمه لا اصل الوجوب فيمكن ح ان يقال الخطاب

بالخطاب على تقدير اتيان المكلف المقدمة المحرمة فحكم بالوجوب بالنسبة اليه دون ما
لو اختار المكلف التجنب عن الحرام وترك المقدمة المحرمة فاذا امكن ذلك فلا بد من
القول به عملا بالادلة بما امكن واقتصارا في رفع اليد عن مقتضى الخطابات على القدر
المتيقن والحاصل ان العقل بعد ما لاحظ خطاب الوجوب مثلا ثم لاحظ انحصار المقدمة
في الحرام يحكم برفع اطلاق الخطاب وتخصيص الوجوب وتعليقه على اختيار المكلف المقدمة
المحرمة لا رفع اصل الوجوب وهذا نظير ما ذكرناه في باب التعادل والترجيح من ان تعادل
الدليلين من باب تزاحم الحقوق وانه لا بد من التخيير بينهما نظرا الى اقتضاء دليل كل واحد
من المتعارضين وجوب العمل به على نحو العينية ولما لم يمكن والتكليف مقيد بالقدرة
عقلا يلزم العقل بملاحظة الخطابين واشتراط القدرة وجوب الاتيان باحدهما على
نحو التخيير ثم فرق بين ما نحن فيه وبين موارد تزاحم الحقوق من جهة ان في موارد
تزاحم الحقوق لا بد من تقييد كل واحد من الخطابين كان انقذ مثلا او انقذ عمرا مثلا و
فرض غرقهما دفعة وما امكن للمكلف انقاذهما معا فيكون خطاب انقذ زيدا بمنزلة
انقذ زيدا على تقدير عدم اختيارك انقاذ عمرو وفيما نحن فيه انما يحصل التعليق
في احد الخطابين وهو خطاب الحج مثلا وقضاء واما الخطاب الاخر الدال على
حرمة قطع المسافة على وجه الغصب او حرمة ترك الازالة او حرمة الاغتراف
من الاناء المغصوب فغير معلق بل هو باق على اطلاقه وبالجملة انما يلزم محذور
القبح على الامر والتكليف بغير المقدور على تقدير ابقاء كل من خطابي وجوب
ذي المقدمة وحرمة المقدمة المنحصرة على حاله واما على تقدير التصرف في خطاب
الوجوب وجعله من باب الواجب المعلق فلا يلزم محذور لا من جهة ان يحرم
المولى او الامر بان انما اطلب منك الصلوة مثلا على تقدير كونك تاركا للازالة
فلا يقبح الحكم بتعينه لا به عملا بالخطاب الشرعي ولو في الجملة بخلاف ما لو بنينا على

فى قوله

على ارتفاع الوجوب من اصله فانه طرح للخطاب في تعيين وهذا غاية لما يقال في توجيه المذهب
المزبور لكن مع ذلك الحق انه لا يجدي في دفع محذور التكليف بما لا يطاق بل اجتماع
الامر والنهي والامر بين بالنسبة الى المقدمة فلا بد في دفع المحذور المزبور من الاخذ بما
ذهب اليه المشهور من الحكم برفع الوجوب ما لم يحصل المقدمة بتمامها في الخارج و
الحكم بثبوت الوجوب بعد حصول المقدمة في الخارج مع عدم حصول ذي المقدمة كما
في مثال الحج وهذا هو الوجه في عدم الثمرة للقول بالواجب التعليقي وانه مغاير للواجب
المشروط بالنسبة الى المفروض المقام من انحصار المقدمة في الحرام ولا باس بتفصيل الكلام
في المقام ونقل جملة من كلام ثم بيان ما يقتضيه التحقيق فنقول قال العلامة رحمه
الله في القواعد لا تصح الصلوة في اول وقتها ممن عليه دين واجب الاداء فورى
وقال الكركي في شرحه ان الواجب في المقام والاشباه وجوب تقديم احدهما على الاخر ومرجع
اجتماع الامر بالمضيق مع الامر بالموسع الى وجوب تقديم المضيق على الموسع ومجرد تقديمه
لا يوجب ان لا يكون الموسع واجبا بعد الاخلال بالمضيق وقال ايضا في اثناء كلام له في
تلك المسألة فان قلت وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلوة في الوقت الموسع
لانه حين وجوب الصلوة اذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق
وهو باطل وان لم يخرج الواجب عما ثبت له من صفة الوجوب الفوري قلنا لا نسلم وجوب
لزوم تكليف ما لا يطاق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين لكن
احدهما مضيق والاخر موسع فان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الاثم وان
قدمت الموسع فقد امتثلت واثمت بالمخالفة في المضيق والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب
التقديم وكونه غير شرط في الصحة والامتثال مع اشتغاله بتضييق الوقت فانه ان بقي
الوجوب لزم ما سبق والا فخرج عنه لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب مع انه لا دليل
على الترجيح اذ هما مضيقان قد تعارضا فلا يجب خروج احدهما عن صفة الوجوب

من غير داع

الوجوب فلا يلزم المحذور والدلائل تدل على خلافه ومع تسليمه فلا دليل يقتضي خروج
الواجب من الصلوة في اخر وقتها عن الحكم بصحة الصلوة في اخر الوقت ايضا
بطل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح ولا اشتغال عنا بمناسك يوم النحر فان الترتيب فيها
واجب ولو خالف فعلت اخرها كانت من الواجب الذي في الوقت ولما يجز لو كانت واجبة مع
الترتيب لامتناع اجزاء غير الواجب عن الواجب وانما يجري على التقديرين والمأثم على
تقدير واحد مختص مبناه على ما قدمناه فلو كان وجوب شيء يقتضي ايجاب ما يتوقف
عليه وان كان في مقابلة واجب اخر لامتنع اجزاؤها في كل موضع ليشبهه وهذا
من غوامض التحقيقات انتهى ولا يخفى ان مرجع كلامه الى التصحيح ما انكره صحته
تبعا للمشهور منهم ابن ادريس حيث ادعى اتفاق المحصلين على قبح الامر بما يستلزم القبيح
كالامر بالصلوة المستلزمة لتفويت الواجب المضيق وهو ازالة النجاسة من المسجد وقال
الشيخ جعفر رحمه الله في كشفه ما لفظه هذا انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة
لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره
اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم الجاهل بالقصر
والاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من الدخول تحت الخطاب فالقول بالا
قتضاء اي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وعدم الفساد اقرب الى السداد
ومرجعه ايضا الى ما ذكره الكركي رحمه الله تعالى وتبعه الشيخ ره في ذلك تلميذه
الشيخ محمد تقي وصاحب الفصول الا ان الذي نظر من اولهما انه جعل اختيار
المكلف الاتيان بالمقدمة عصيانا شرطا في الامر وبه يدفع اشكال لزوم التكليف
بغير المقدور الشرعي واجتماع الامر والنهي في شيء واحد فالامر بالصلوة عنده مع وجوب
الازالة ليس من الواجبات المشروطة بترك الازالة فما دام لم يحصل الشرط لا يحصل
المشروط وكذا الامر بالوضوء بالنسبة مع الاغتراف من الاناء المغصوب والامر بالحج بالنسبة

وفيها صفة الوجوب
مناسك يوم النحر على الترتيب
اولها رمي جمرة العقبة وثانيها
الذبح وثالثها الحلق ورتبها كما
قال الفقهاء على انه واجب
في هذا الموضع

الى قطع المسافة على الشاخص على الوجه المحتم قال رحمه الله في جملة كلام له في المقام فان قلت
ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم
العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه فكيف يعقل وجوب
غير الاهم مع اتصاف مقدمته ادني بالحرام فيلزم ح احد الامرين من اجتماع الوجوب
والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة
ولا ريب في فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب على فرض عصيان الاهم
انما يقتضي كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك
الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط
فلا مانع من توقف وجود الواجب الى المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبها عليها ايضا فان
قلت لو كانت المقدمة المفروضة متقدمة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب
به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنة لحصول الفعل
كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمة
وجوبه فلا يصح صدوره من المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك
اذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف
الشيء على الشرط المتأخر بان يكون وجوده في الجملة كاشفا عن حصول المشروط واما
اذا قلت بجوازه كما هو الحال في الاجازة المتأخرة الكاشفة عن صحة عقد
الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتأخرة منها فلا
مانع من ذلك اصلا فاذا استقل المكلف على حسب العادة بحصول الشرط المذكور تعلق
به الوجوب وصح عنه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل
في المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل الموضوع مع ان مقتضى الاصل الاولي
انتفاء الصحة قلت ان ذلك قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في

ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم فلما صح خلو زمان الفعل
عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف
ذلك ولم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم صح منه تكليفه بالاتيان به ولا داعي
ادنى الى الالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه انتهى والذي يظهر من تامة انه يجعل القيد
المزبور قيدا للمامور به لا من شروط الامر فيكون وجوب الصلوة المشروط بالوضوء
والحج في الاستطاعة المتقدمة من قبيل الواجبات المعلقة لا من قبيل الواجبات المشروطه قال
رحمه الله في الفصول واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول
امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور
فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل
حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فان التحقيق ان وجوب
الواجب ح على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار
والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها
لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على التقدير الاول
كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما [illegible] وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي
يتوقف عليها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر فيصح قصد
القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني وتظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة
المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء الشاغل بالواجب كالاغتراف من الانية المغصوبة
في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكترك الواجب كالاخراج المتوصل به الى فعل
الضد فان العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير حصول
تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها الخ ويرد عليها
ان جعل الوجوب مشروطا بالنسبة الى المقدمة المحرمة لا يجدي في دفع المحذور اللازم

على تقدير بقاء الوجوب على اطلاقه من القبح واجتماع الامر والنهي في المقدمة وذلك لان وجوب
الشيء لا ينفك عن الاذن في مقدمته فكل ما فرض تحقق الوجوب بالنسبة الى ذي المقدمة فلابد
من كون المقدمة جائز الارتكاب وواجبة ولا يجتمع ذلك مع فرض الانحصار في الحرام كما هو
المفروض والحاصل ان بقاء الوجوب على اطلاقه لا يتصور مع فرض انحصار المقدمة في المحرم
بل لابد من تقرف وتقييدها في الامر او المامور به لعدم تحقق التقييد في الامر او المامور به و
التقييد على احد الوجهين انما ينفع في مثل قطع المسافة بالنسبة الى الحج لا في مثل الاغتراف
بالنسبة الى الوضوء وترك الازالة بالنسبة الى الصلوة لانه كلما فرضت حصول الامر بالوضوء
في الاول والصلوة في الثاني يلزم جواز الاغتراف وترك الازالة وهو خلاف المفروض من
كونه محرما مضافا الى ما يرد على ارجاع القيد الى الوجوب وجعله مشروطا بالاغتراف
مثلا من انه لا نتعقل معنى لكون الوجوب مشروطا بالشرط المتأخر عنه بل لا معنى ح للشرط
في شيء من الموارد واما الاجازة في الفضولي فلا بد من الالتزام بكونها ناقلة او القول با
لكشف الحكمي دون الحقيقي لعدم تعقله كما اعترف جمال الدين الخوانساري في حاشية
المقام وحقق ان الشرط في الحقيقة ليس هو الاجازة بل الوصف المنتزع منها بالنسبة
الى العقد وهو كون العقد مما تعقبه الاجازة وليت شعري الامر حيث ان لا يلزم جواز
التصرف في الشيء المشترى فضولا قبل حصول الاجازة من المالك اذا علم الفضولي انه يرضى
مع ان الظاهر كونه غير جائز اجماعا ونصا لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفسه اللهم الا ان يقال ان واجب يكون مطلوبيته من باب التوصل الغرض لا من باب
التعبد فيسقط الامر اذا علم الامر بلابدية حصوله في الخارج من المكلف نظرا الى انتفاء
فائدته بل هو بمنزلة طلب الامر الحاصل واما الواجب التعبدي فلا فرق فيه بين علم الامر
بلابدية حصوله وعدمه وفيما نحن فيه يمكن ان يقال بجواز تعلق الامر بذي المقدمة
مع دون مقدمته لان المفروض ان التقدير بتقدير حصوله هذا تمام الكلام من

الكلام في الجواب الاول عن اصل الاشكال اي اشكال تقدم وجوب المقدمة على وجوب
ذيها كما في مثال الصوم وغيره واما الجواب الثاني فهو ان الاشكال انما يرد على تقدير
جعل الوجوب الغيري ناشيا عن طلب الوجوب الغيري وحاصلا من جهة حصول امر غير ان يكون له
مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره واما ان جعلنا
من باب الوجوب النفسي الثابت بخطاب اصلي وقلنا ان كون مصلحة الواجب في غيره لا
يخرجه لا في نفسه فيندفع الاشكال المزبور وغيره اولا انا لا نتعقل من الواجب الغيري
الا ما يكون مصلحته في غيره لا في نفسه فكل ما يثبت ان لا مصلحة فيه من نفسه بل انما
المصلحة الداعية لطلبه تحصيل واجب اخر فلا بد من كونه من قبيل الواجب الغيري سواء
ورد به خطاب مستقل ام لم يرد خرجه به لا بد من ان يكون تابعا لوجوب ذي المقدمة
ولو فرض اشتماله على جهة مصلحة اخرى في نفسه يوجب الامر به لتحصيل تلك يكون مسلما
الا انه خارج عن محل الكلام فان المفروض ان لا مصلحة فيه الا لاجل تحصيل غيره وثانيا
انه لو تم هذا لزم كون سائر الواجبات الغيرية ايضا من قبيل الواجب النفسي لاشتراك الكل
لما في كون المصلحة فيه لا في نفسه بل لاجل تحصيل الغير ومنها انه ينقسم الواجب ايضا
ببعض الاعتبارات الى واجب تعبدي وتوصلي وتعريف الاول بما لا يعلم انحصار
مصلحته في شيء والثاني بما يعلم فيه ذلك وينتقض بكثير من التوصليات كتوجيه الميت
الى القبلة ونحو ذلك مما لا يعلم فيه المصلحة فضلا عن انحصارها في شيء والاوجه
ان الواجب التعبدي هو ما كان الداعي في ايجابه التعبد والاطاعة سواء كان
من قبيل المهيات المخترعة كالصلوة والحج ام لا كالامر بالبيع المستحب ونحو ذلك
والواجب التوصلي ما لا يكون الداعي في الطلب ذلك بل يكون المقصود منه هو
مجرد حصول ذات المامور به في الخارج سواء فعله المكلف بقصد الاطاعة ام لا

وبين كل منهما مع كل من الواجب النفسي والغيري عموم من وجه كما لا يخفى اذ ليس كل توصلي غيريا
وبالعكس ثم كل واجب غيري يصح تسميته بانه واجب توصلي بالمعنى المتقدم ومن هنا
عرفت ان الفرق بين التعبدي والتوصلي انما هو في كون احدهما مما يشترط في امتثاله
نية التقرب دون الاخر وقد فرق بعضهم بينهما بامور اخر منها ايضا احدها الاجتماع
مع الحرام وعدمه فان الواجب التعبدي لا يجتمع مع الحرام ولا يحصل الامتثال به لو اتى
به على الوجه المحرم بخلاف الواجب التوصلي فانه يجتمع مع الحرام كما لو غسل ثوبه بالماء المغصوب
ومنها اشتراط المباشرة في التعبدي دون التوصلي فانه يكفي فيه حصول الفعل في الخارج
كيف كان حتى انه لو اطار الريح الثوب الى الماء كفى في حصول المامور به لكن فيه ان
الاول لو صح لرجع الى ما ذكرناه فان الاجتماع مع الحرام وعدمه انما هو من جهة اشتراط
القربة وعدم اشتراطه والثاني لا يتم من جهة انه لو كان المراد ترتب الثمرة المرغوبة مع قطع
النظر عن ملاحظة الدليل الخارجي فلا يتم فانه لولا الدليل الخارجي على سقوط المامور به
لكان الامر يقتضي لزوم الاعادة ووجوب المباشرة بالذات في حصول الامتثال نعم الواجب التوصلي
من لوازمه السقوط باي نحو حصل ولو بفعل الهواء دون التعبدي فانه ليس المطلوب
فيه حصول الفعل كيف كان بل المطلوب انما هو الاتيان بالفعل على وجه الاطاعة
فالمتجه ان يفرق بينهما بذلك وهو ان لازم الواجب التوصلي سقوط المامور به بحصوله
كيفما اتفق لمكان انتفاء الموضوع بسقوط المصلحة بخلاف التعبدي وان كان المراد
ترتب الثمرة المرغوبة مع ملاحظة الادلة الخارجية فالحق عدم الفرق ايضا وذلك لانه
كما يصح قيام الدليل على سقوط المامور به في الواجب التوصلي بفعل الغير كذلك يصح ذلك
في التعبدي ولذا يصح احتساب الحج في الزيارات والصلوات ونحو ذلك من التعبديات
ثم يشترط في الواجب التعبدي قصد النيابة من الحج في سقوط الامر بخلاف التوصلي

الثالث

التوصلي ثم لو دار الامر بين كون الواجب تعبديا او توصليا فهل الاصل ماذا قيل
ان الاصل كونه تعبديا لان الظاهر من الاوامر المطلوبية اتيان الفعل لغرض الامتثال
والتحقيق خلافه لما عرفت من كون الواجب التعبدي يشترط في حصول الامتثال
به قصد الاطاعة والاصل عدمه فان الامر لا يستفاد منه ازيد من كون المطلوب ايجاد
المامور به في الخارج ولازمه السقوط بمجرد ايجاد الفعل في الخارج باي غرض كان وكون
الامتثال مشروطا بالاتيان بقصد الطاعة خلاف الاصل يحتاج الى البيان فالاصل عدمه
لقاعدة قبح التكليف دون بيان ومقتضاه ايضا ان اطلاق الامر يدل على عدم اشتراط
نية القربة في المامور به نظير ما يستدل به في الاجزاء والشرائط المشكوكة كالسورة ونحوها
فانهم لا زالوا يتمسكون في نفي المشكوك منها باطلاق الاوامر والقربة منها لكن فيه نظر لان
القربة ليست من شرائط المامور به كالطهارة حتى يصح التمسك في نفيها بالاصل بناء على
المذهب الصحيح من كون الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيح وان كان معتبرا في حصول
المامور به وذلك لانه لا يمكن اعتبار القربة في متعلق المامور به كالطهارة والا لاقتضى
ان يقول الامر اطلب منك الصلوة مع القربة لان الصلوة مع القربة مما لا يمكن
ايجاده في الخارج مع قطع النظر عن الامر ويشترط في المامور به ان يكون مما يمكن ايجاده
في الخارج مع قطع النظر عن الامر والوجه في عدم كونه مقدورا مع قطع النظر عن الامر
ظاهر لان القربة عبارة عن اتيان الشيء بعنوان كونه مامورا به وهي مما يتفرع على
الامر فما دام لم يامر بالفعل لا يمكن ايجاده بقصد القربة وبعبارة اخرى القربة ٣
يتفرع على الامر ويتولد منه ولو اعتبرت في متعلق المامور به لكان الامر متفرعا عليه لان
الموضوع بحسب المرتبة مقدم على الحكم والحكم متفرع على موضوعه فظهر ان المامور به
في مثل صل وزك وغير ذلك انما هو الصلوة والزكوة على وجه الاطلاق الذي لازمه
السقوط بمجرد الاتيان باي غرض كان وان مقتضى الامر لا يمكن ان يستفاد منه ازيد

من هذا فالقربة اذن من الدواعي الخارجية التي يكون محركا للمكلف على ايجاد الفعل في
الخارج واطلاق اللفظ ساكت عنه كسكوته عن سائر الواجبات فلا بد من نفيه بالاصل
وليس حاله كحال الاجزاء والشرائط المشكوكة حتى يكتفي الامر بما عدا المشكوك قاعدة الاشتغال
بالنسبة الى الاجزاء والشرائط بناء على القول به وان كان التحقيق خلافه بل الحال فيه كالحال
في الشك في اصل التكليف حيث يقبح للحكيم فيه ترك البيان اتفاقا من اهل الاصول
ومن هنا عرفت فرقا اخر بين الاجزاء والشرائط والقربة التي شك فيها من
حيث الشرطية والعدم هل يبنى فيه على الاشتغال او البراءة كما يبنى الاجزاء والنزاع
لا يجري في قصد القربة بل لا بد من نفيها بالاصل وقاعدة قبح التكليف بلا بيان لما عرفت
من رجوع الشك فيه الى الشك في لزوم امر مستقل وهو لزوم كون الداعي في الاتيان بالمامور به
قصد الاطاعة والقربة لا الى الجزء والقيد والحاصل انه لا يصح الامر بالفعل مقيدا با
لقربة نحو تقييد سائر الاحوال بالشرائط لما عرفت من عدم كون الفعل المقيد بالقربة مقدورا
مع قطع النظر عن الامر فلا يصح الامر به بل الامر اذا اراد الامر بالفعل مع القربة لا بد له
ان يامر اولا بنفس الفعل كالصلوة ونحوها مع قطع النظر عن القربة حتى يحصل للمكلف
وصف القدرة على ايجاد الفعل مع القربة ثم ياتي بامر اخر يبين ان مقصوده الايجاد
بغرض الاطاعة والقربة كان تقول بعد قوله صل وزك انك امرت بان تفعله مخلصا
له الامر ونحو ذلك فالامر في المرتبة الاولى انما يصلح لتحصيل ~~وصف القدرة معه صحيح~~
~~المكلف بالامر~~ في المرتبة الثانية وهذا يشابه ما نحن فيه الاوامر التوصلية فان ظاهر الامر
الحقيقة كما ان الظاهر في المقام التوصلية لكن التوصلي من الاغراض الخارجية لا اللازمة
من نفس الامر لوضوح عدم كون المراد من مثل اذبح ولعله الوارد في مقام التوطين
مجازا بل هو باق على معناه الحقيقي وان الاختلاف بين الامر الحقيقي والتوطيني
فان الغرض في الاول لحصول المامور به في الخارج وفي الثاني مجرد التوطين للفعل

انه لا عقاب قبح العقاب بلا بيان فانه عند الشك مع الخلاف المعروف

تفعل امرت اصل الفعل وفي المرتبة الثانية ليتحقق موضوع المكلف به واتيانه بوصف القربة

للفعل المامور به لو اقتضت ذلك فاذا كان المقصود من الامر الحقيقة فلا يحتاج الى
البيان بخلاف ما يكون المقصود التوطين فانه يحتاج الى البيان بالبداهة ومع عدمه
يحكم بعدمه لقاعدة لزوم القبح المتقدم انفا وبالجملة لا ينبغي الريب في ان حال القربة
ليس كحال سائر الشرائط وان كان مرجع الاطلاق الى قبح التقييد بلا بيان ومرجع
نفي اشتراط الامتثال وان كان بالقربة ايضا الى لزوم القبح بلا بيان لكن القبح في الثاني
اشد من الاول ولذا لا فرق فيه بين القائلين بالاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط
وعليه اذا عرفت ان مقتضى الاصل اللفظي هو كون الواجب توصليا قيل هنا اصل شرعي
يقتضي انقلاب ذلك وكون الاصل في كل مامور به التعبدية لدلالة الايات والاخبار ٢١ ام لا يفيد جانب احدهما
على ذلك اما الاولى منها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
تقريب الدلالة ان الاطاعة عبارة عن اتيان الشيء بقصد الامر ولذا لو اتى باوامر
المولى لا بقصد امتثال الامر بل بقصد التشهي والاغراض النفسية ونحو ذلك لا يعد مطيعا
جزما فاذا كان معنى الاطاعة ذلك يكون مقتضى الاية الامر بايجاد المامور به بقصد الاطاعة
والقربة وحيث كانت الاية حاكمة على ظواهر الاوامر المقتضية للتوصلية نحو حكومة
قوله سارعوا الى مغفرة واستبقوا الخيرات المقتضي للفور على ظواهر الاوامر المقتضية
للتوسعة والجواب عنه بوجهين الاول ان المتبادر من الامر بالاطاعة انما هو الامر بترك
عصيان الله تعالى ورسوله واولي الامر وهو يتحقق باتيان الواجب على النحو الذي وجب
ان تعبديا فعلى وجه التعبد وان توصليا فعلى وجه التوصل لفظ الاطاعة وهو ما ٢ او ظاهر
ذكرناه لا ما ذكره من مجرد ترك العصيان فانه مجاز يحتاج الى القرينة ولا قرينة قلت
اولا القرينة موجودة وهي امور منها قوله اطيعوا الرسول واولي الامر فانه لو كان المراد
من الاية الشريفة بيان اشتراط قصد القربة لكان الواجب قصد قربة الرسول واولي الامر
ايضا في امتثال الاوامر وهو خلاف الاجماع ومنها انه لو كان المراد من الاية بيان ان الاصل

في جميع الاوامر اشتراط القربة وقصد الاطاعة لزم تخصيص الاكثر فان غالب الاوامر توصليات
بخلاف ما اذا ذكرنا من كون المراد الامر ترك المخالفة والعصيان فانه لا يلزم تخصيص
اصلاً ومنها ان الظاهر المتبادر عند اهل العرف من مثل هذا الامر في استعمالاتهم فانه لا يأمر
احد احداً باطاعته شخص الا ويتبادر عنده ان مقصوده ترك العصيان لا بيان اشتراط
الاوامر بقصد القربة والتعليم انه ليس مقصودنا كون لفظ الاطاعة مستعملاً في خلاف معناه
الظاهر بل نلتزم بان المراد منه معناه الظاهر وهو الانقياد متصور على وجهين احدهما
ان يكون من قبيل الواجب التعبدي وثانيهما انه لا يكون الغرض من الامر بيان اشتراط
قصد القربة في الاوامر وعدم حصول الامتثال الغرض من الامر بالاطاعة عدم المخالفة بحصول
التوصل الى ذات المأمور به لا على وجه يكون المستعمل فيه نفس عدم المخالفة بل المقصود
والغرض من الامر ذلك وان كان المستعمل فيه معناه الحقيقي وتوضيح ذلك يتوقف على بيان
امر وهو ان الامر كثيراً ما يأمر بالاخص والغرض حصول الامر الاعم منه في الخارج كما في سائر الواجبات
التوصلية فان الامر بغسل الثوب مثلاً وان كان ظاهره ايجاد المكلف ومباشرته الا
ان الغرض الاصلي مجرد حصول الغسل في الخارج ولو بفعل غير المكلف كاطارة الهواء له في
الماء ونحو ذلك وانما يأمر بالاخص لعدم جواز جعل الاعم مأموراً به وذلك لان الاعم
قد يكون غير مقدور للمكلف فانه لا يمكن ان يقول اطلب منك حصول الغسل ولو
بفعل الهواء والى هذا يرجع ما ذكره غير واحد من ان المقدمة قد يكون مشتركاً بين
المقدور وغير المقدور الا ان الامر انما يلحق المقدور منه كما انه كثيراً ما ينعكس الامر بان يكون
المأمور به المعنى الاعم الا ان الغرض منه المعنى الاخص كما في سائر التعبديات كالامر بالصوم
والصلوة والحج والزكوة فان المأمور به في مثل قوله اقيموا الصلوة ليس الصلوة المقيدة بالقربة لما عرفت
من عدم امكانه بل المأمور به كلي الصلوة ثم لما امر بها على الوجه الكلي وصار المكلف قادراً
على ايجادها على وجه القربة قام الدليل من اجماع وغيره على انه يشترط في الامتثال قصد

قصد القربة اذا عرفت هذا فنقول ان الامر بالاطاعة وان قلنا انه ليس بمجاز بل يراد منه
معناه الحقيقي وهو الانقياد الا انه من باب الواجب التوصلي اي الغرض من الامر به حصول متعلق
الاوامر في الخارج باي وجه اتفق وبعبارة اخرى الغرض عدم حصول العصيان في الخارج
وذلك لوجوه منها ما عرفت من ان الاصل في الواجبات والاوامر التوصلية كما عرفت
ومنها قوله اطيعوا الرسول ومنها لزوم تخصيص الاكثر والحاصل انه وان كان مورد
الامر فاطيعوا لزوم قصد الاطاعة كما ان الظاهر في اغسل لزوم الغسل بقصد كونه غسلاً
لا مجرد حصوله الا انا نعلم بحكم التبادر وغيره ان الغرض ليس الا مجرد الحصول باي
قصد اتفق بل وان لم يكن من فعل المكلف ايضاً كالحاصل بسبب الهواء ونحوه الثاني ان
الاستدلال بالآية وجعلها حاكمة على ظهور سائر الاوامر انما يتم لو قيل ان معناها ايجاب
قصد الاطاعة في سائر الاوامر وهو توهم بل الظاهر منها ان الاطاعة واجب على حدة سائر
الواجبات من الصلوة والزكوة وغيرها فتكون مدلولها ايجاب اطاعة الاوامر نفساً
ولازمه كون الوجوب معلقاً على وجود الامر فلا ينافي على سقوط الامر باي قصد وقع
في الخارج بل يسقط الامر بالاطاعة لانتفاء موضوعه ولهذا بنينا كون الاصل في الاوامر
التوصلية فلا ينفع وجوب الاطاعة شيئاً اللهم الا ان يقال ان احتمال امر الاطاعة على
الوجوب النفسي على الوجه الذي قررناه خلاف الاجماع بل لا بد من حمله اما على ما ذكره المستدل
من ان المقصود اثبات شرطية قصد الاطاعة والقربة في سائر الاوامر او على الوجوب
الارشادي النفسي الذي لازمه عدم ترتب العقاب على تركه والوجه في عدم صحة كون الاطاعة
من باب الوجوب النفسي على حد سائر الواجبات حتى يترتب على تركه العقاب لزوم التسلسل
على تقديره ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقد تمسك به غير
واحد من العلماء منهم المحقق في المعتبر والعلامة قدس قال الاول في بحث الوضوء بعد
ما اورد على ابي حنيفة في انكاره اشتراط النية في الوضوء ولنا اشتراطها في الطهارات

الثلث برفعها انما الاعمال بالنيات الذي رواه العامة عن النبي ص وجماعة من اصحابنا ايضاً
رسلاً وبما رواه الاصحاب عن الرضا عليه السلام قال لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية
الا باصابة السنة اذ محل النية القلب لانها ارادة ومحل الارادة القلب ويشترط استحضار
نية التقرب لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص
الا مع نية التقرب وقال في محل آخر ايضاً في باب الصوم ومن شرط صحة النية واجباً كان او نفلاً
وبه قال جميع الفقهاء وقال عطا يكفي صوم رمضان فان كلمة شروط وجوبه مفتقر
الى النية ويجب فيما عداه لنا قوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه
الاعلى وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا نعني بالنية الا التقرب
مع الاخلاص فهو والذي يظهر من الاستدلال بالآية الشريفة انما هو من قبيل اثبات كون
العمل عبادة وصوابه ظاهر العلامة في حيث قال ما حاصله ان الوضوء عبادة فيشترط
فيها النية اما انه عبادة فلكذا وكذا واما الثاني فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين لكن المشهور الاستدلال بها لاثبات اصالة التعبدية اي كون الاصل في
الاوامر كونها عبادة لا التوصلية وتوضيح الاستدلال بها ان يجعل اللام في قوله ليعبدوا
الله للغرض والغاية ويجعل مفعول امروا محذوفاً اي وما امروا بشيء من الاشياء الا لان
يعبدوا واشترط كونهم مخلصين له الدين اي القصد او العمل فتدل الآية
على كون الاصل في كل مأمور به التعبد لا التوصل ثم ان الآية انما تدل على ان اهل الكتاب
كانوا مأمورين بذلك فالتعدية الينا انما للاستصحاب بناء على جواز استصحاب احكام
الشرائع السابقة في شرعنا واما ثانياً فلانه قوله وذلك دين القيمة على ذلك ولكن يدل
الآية قطعاً لا بأس بذكر جملة من كلمات المفسرين اولاً فنقول قال الطبرسي في مجمع البيان
وما امروا الا ليعبدوا الله اي لم يأمرهم الله تعالى الا لان يعبدوه ولم يجعل لا يشركون
بعبادته فهذا لا يختلف فيه ملة ولا يقع فيه تبديل مخلصين له الدين لا يخلطون

لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه حنفاء مائلين عن جميع الاديان الى دين الاسلام
مسلمين مؤمنين بالرسل كلهم وقال الكاشاني وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
اي لا يشركون به حنفاء مائلين عن العقائد الزائغة وقال المقدس الاردبيلي انه استدل
بها على وجوب النية في العبادات كلها حتى الطهارات مائية وترابية وفي الدلالة تأمل
ظاهر خصوصاً على ما فسره البيضاوي وما امروا اي الكفار في كتبهم ثم يمكن الاستدلال على
ايقاع ما ثبت كونها عبادة شرعية على وجه الاخلاص لا غير اذا عرفت هذا فنقول في
الاستدلال بالآية على المدعى نظر لان الاستدلال على الوجه المزبور موقوف على جعل اللام
بمعنى الغرض والغاية وهو خلاف الظاهر فان المتبادر من اللام الواقع بعد لفظ
امرت وامرت كونها للتعدية لا للغاية فيكون معنى الآية الشريفة وما امروا بالعبادة
الا للعبادة على وجه الاخلاص فالعبادة على وجه الاخلاص هو نفس المأمور به لا
الغاية لسائر الاوامر ويؤيده ما نراه من كثرة الاستعمال في عرفنا حيث يقال امرته فلاناً
لان يفعل كذا وكذا ويراد منه لام التعدية والارادة اي بان يفعل كذا هو نفس المأمور
به لا انه الغاية والغرض لا ايجاد امر اخر بل هو في القرآن ايضاً كثير قال الله وامرت
لنسلم لرب العالمين الى غير ذلك من الاستعمالات بل يعين ذلك في خصوص المقام
عطف ويقيموا الصلوة عليه اولاً يستقيم جعل الصلوة والزكوة غرضاً وغاية لسائر
الاوامر بحيث يعتبر القربة بل الاجماع واقع على كونهما من الواجبات فيكون المعطوف عليه
ايضاً كذلك بل لا يبعد ان الظاهر قوله وذلك دين القيمة ايضاً كذلك فان الظاهر ان
المراد اثبات كون نفس المأمور به والكيفية التي لا امتثال الا به فتم مضافاً
الى ان جعل اللام بمعنى الغاية لا يجوز ايضاً في اثبات المدعى لاحتمال ان يكون المراد
من الآية الشريفة انهم ما امروا بشيء من الاوامر الا وفائدته عبادة الله على وجه
الاخلاص لو امتثلوا الاوامر بعنوانها كانت الاوامر توصلية بمعنى انهم لو امتثلوا

الاوامر التعبدية على وجه التعبد والتوصلية على وجه التوصل يحصل غايتها وهو
اتصافهم بصفة الاخلاص في العبادة وبعبارة اخرى ان التكاليف الشرعية الطاف
فتكون الاية على حد قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الا ان يقال
ان تمامية الاستدلال ليست مبنية على جعل اللام بمعنى الغاية بل لو جعل اللام
للتعدية بحيث يكون المفعول به هو نفس العبادة لتم المدعى ايضا لانه يكون المراد ان
اهل الكتاب ما امروا الا بالعبادة على وجه الاخلاص فدلالته على المدعى ظاهر لكن ظاهر
الظاهر ان المراد من الاية الشريفة الامر بالتوحيد والاخلاص من الشرك وذلك لما سمعت
من تفسيرهم الاية الكريمة بذلك ولان كل ما يستعمل لفظ العبادة في القران يراد به ذلك
كما حكي عن ابن عباس وهو الذي يظهر ايضا بالتتبع في موارد استعمالاته في الكتاب
الكريم كما في قوله عز وجل قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما
اعبد وكما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وكقوله
تعالى في سورة التنزيل قل الله اعبد مخلصا له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه
فان ملاحظة مقابلة قوله فاعبدوا ما شئتم من دونه يجعله كالصريح في ان المراد
التوحيد كقوله تعالى قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين وقد فسرها ايضا في الصافي
وغيره بالتوحيد بل نقول ان معناه في العرف ايضا هو الانقياد والتذلل بمعنى
لرعيته [illegible] عبدة الشمس وعبدة الاوثان واطلاقه على مثل الصلوة والصوم
ونحوهما من العبادات ايضا انما هو باعتبار كون العبادة وجها لها او لاتيانها
على وجه العبادة وانقيادا واطاعة فباعتبار هذا يطلق عليها العبادة لا لان
المراد من العبادة انها فعل المأتي به مضافا الى ان ملاحظة استعمالات الاخلاص
في القران تدل على ما ذكرناه فانه يستعمل في مقام التوحيد كثيرا كما في الايات المتقدمة وقوله
تعالى الا لله الدين الخالص بل من هذا الباب تسمية سورة التوحيد بسورة الاخلاص بل لفظ

بل لفظ الدين يؤيد ما ذكرناه فانه وان استعمل في معان كثيرة كما في القاموس وغيره
[illegible] منها الذل ومنها الجزاء ومنها العادة ومنها العبادة ومنها الطاعة ومنها الاسلام
[illegible] وغير ذلك الا ان الظاهر هو الاول بقرينة قوله تعالى ان الدين عند الله
[illegible] لكون المراد الطاعة فتكون دالة على لزوم اخلاص الطاعة فلا يجدي
[illegible] القربة الا بعد ثبوت كون العمل طاعة وهو مسلم انما الكلام في اثبات
[illegible] كونها طاعة ولعل الى ذلك نظر العلامة رحمه الله في الاستدلال
بالاية على اثبات وجوب نية القربة في الطهارات كون الوضوء عبادة في ان الوضوء
عبادة وكل عبادة فيها نية ان الوضوء يشترط فيها نية القربة للاية الشريفة وما
امروا الا ليعبدوا الله فظهر ان المراد من الاية الشريفة الامر بالانقياد للاوامر الالهية
على وجه الخلوص عن الشرك وبعبارة اخرى الامر بتوحيده تعالى ولهذا يحسن عطف
قوله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة عليه كما من امهات النوع نظير العطف في قوله
وبالوالدين احسانا عليه في الاية المتقدمة ومن الايات التي استدلوا بها قوله قل الله اعبد
مخلصا له ديني ومنها قوله قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين والجواب عنهما كما تقدم ومنها
قوله ومن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
احدا والجواب عنها لو دلت فانما تدل على عدم جواز الشرك في العبادة وهو مسلم انما
الكلام في اثبات ان الاصل في الاوامر ان تكون من قبيل العبادة ومنها ما تمسك به المحقق
في باب الصوم وهو قوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى
ومعنى الاية لا ربط لها بالمقام اصلا كما يظهر بعد ملاحظة صدرها حيث قال تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى والمراد بالاتقى شخص خاص في الاية الشريفة في بيان
حال شخص خاص وانه ما لاحد عنده من نعمة تجزى فيقصد باتيانه مكافاة لها بل
انما يؤتيه حالصا لابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى اي فادخله الله الجنة واما

واما الاخبار فكثيرة منها ما تقدمت الاشارة اليه في نقل كلام المحقق من قوله صلى الله
الله عليه وآله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات وتقريب الاستدلال ان ظاهر الرواية نفي العمل
من دون القصد ولما استلزم ذلك الكذب لصدق العمل بدون القصد عرفا جزما فلا بد من
الحمل على نفي الاثار ومنها الصحة والاجزاء فدلت على انه لا صحة في العمل اذا لم يقصد به القربة
لكن في ان النية لها معنيان احدهما وهو الظاهر عرفا مطلق القصد وثانيهما ولعله الظاهر
في الرواية بقرينة ذيلها بل لعله الظاهر ايضا عند المتشرعة نية القربة واي منهما قصد في المقام
فتكون الرواية دليلا على المدعى وذلك لان العمل اما يراد به المعنى الاعم وهو مطلق العمل او المعنى
الاخص وهو الطاعة فان اريد به المعنى الاعم فان العمل بدون قصد القربة وكذا القصد المطلق
لا يستلزم الكذب الحاصل على الشارع المقدس الا ان يراد نفي الاثار الموعودة من الشارع المقدس كالصحة
والاجزاء وغيرهما فيتفرع على الرواية نفي صحة الفعل الصادر عن غير قصد بناء على ارادة
مطلق القصد من النية والصادر عن غير قصد القربة اذا اريد من النية نية القربة وكلاهما
باطلان اما الثاني فظاهر لانه يستلزم تخصيص الاكثر لخروج كل المعاملات من القاعدة
المزبورة بل كل التوصليات واما الاول اي دعوى ان مطلق قصد العنوان معين بل كل
في صحة الافعال وترتب سائر اثاره فلا اثر شرعا للفعل الذي يوجد من دون قصد عنوانه
فلاستلزامه ايضا تخصيص الاكثر لان قصد العنوان غير معتبر في اكثر الموارد بل انما يعتبر عل ما تحقق
ان مقصود الشارع المقدس حصول الافعال في الخارج وان لم يقصد عنوانها فلو امر الشخص
بتاديب شخص لا بقصد التاديب بل بقصد التعذيب يحصل له التاديب وباب البحث
ولا فقات يعتبر فيه مثلا ويترتب عليه جميع الاثار المترتبة على التاديب الحاصل بالقصد والاختيار
وبالجملة ترتب الاثار على الفعل الصادر في الخارج من دون قصد كثير في الغاية فلو اريد
من الاية ان كل فعل اتى به من دون قصد لا يترتب عليه اثر لزم تخصيص كثير والاصل عدمه
بل يلزم تخصيص الاكثر هذا كله لو قلنا ان العمل حقيقة في العمل الذي لا قصد فيه ولما

مل بعون
عمل قطعا الا بمعنى
لنفس من
القربة

فيه واما لو جعلناه حقيقة في العمل الصادر عن القصد والاختيار فيمكن حمل الرواية على معناه
الحقيقي كان يكون المراد نفي كون العمل الصادر عن غير قصد عملا ولا يلزم كذب على الفرض
المزبور وعليه لو ضرب يتيما بلا قصد التاديب بل بقصد التعذيب فهل يراد نفي كون الضرب
عملا اذا قيل لم يصدر له عنوان التاديب ومطلقا الاظهر الاول او الاعم نفي كونه عملا حقيقيا بالنسبة
الى العناوين المقصودة كالتعذيب مثلا لكنه لا يجري على مقتضى ما يثبته المدعى فان المقصود
اثبات اشتراط نية القربة لا اشتراط قصد العنوان فلا بد من ان يجعل المراد من النية
القربة لا مطلق القصد من العمل المعنى الاخص وهو الطاعة فيكون المقصود من الرواية
اشتراط القربة في العبادات وهو مع ذلك ايضا لا يجدي لانه مسلم عند كل احد لان معنى
العبادة ذلك بل المقصود اثبات ان الاصل في كل مامور به اشتراط نية القربة ثم لو اريد
من العمل المامور به ومن النية نية القربة لتم مدعاه ولكن جعل العمل بمعنى المامور به لا يصح
والحاصل انه تحمل الرواية احتمالات فان العمل له معنيان الطاعة ومطلق الفعل الصادر
من المكلف وكذا النية تطلق على معنيين منها ما تقدم ولا يتم على التقادير الاستدلال بها
على المدعي سواء جعل المراد نفي اثار الفعل من الافعال الغير المقصودة او نفي القصد من
الجهة الغير المقصودة او مطلقا واما تمامية الاستدلال على تقدير كون المراد من العمل خصوص
المامور به ومن النية قصد القربة فهو مما خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بالقرينة وان
كان يمكن دعوى دلالة قوله لا نية الا باصابة السنة وعدم الملائمة في هذا الحال ١٤ لا عمل الا بنية
انما الاعمال بالنيات التي تدعي بعضهم تواترها عن النبي ووجه الدلالة ظاهر مما
تقدم بناء على كون انما للحصر بل بناء على عدمه ايضا فان الظاهر انما الاعمال بالنيات
كان افادة العموم ان ما الاعمال الا بالنيات فيه ليس بل حينئذ على المدعى بالتقريب المتقدم في الرواية
السابقة كما ان الجواب ايضا يعلم من السابق وعبارة مقام التكلم مع ما فيه من ضعف الحصر
ظاهر لا يحتاج الى البيان فظهر مما هنا ان لا اصل لفظيا ولا شرعيا يدل على كون الاصل

ان تكون تعبديا

الاصل في الاوامر عباديته حتى يحتاج في الامتثال الى قصد القربة بل الاصل حصول الامتثال بإتيان
متعلقه من المكلف لكن هنا نزاع آخر وهو انه هل الاصل وجوب قصد العنوان في حصول
الامتثال ام لا بمعنى ان لو امر المكلف بإكرام زيد فاكرم شخصا باعتقاد انه عمرو فاتفق كونه زيدا
فهل يحكم بحصول الامتثال نظرا الى انه يصدق عليه انه اكرم زيدا او لا نظرا الى انه ما قصد
عنوان المامور به وهو اكرام زيد حتى يصدق عليه انه امتثل للاكرام بل انما قصد اكرام عمرو فحصل
اكرام زيد من باب الاتفاق وبعبارة اخرى ان المكلف فعل الاكرام بالنسبة الى
انه حصل الاكرام في الخارج ومثل ذلك لا يصلح ان يكون محلا للمامور به فلا نظر الى عدم الوجوب
فيكفي في حصول الامتثال حصول الفعل في الخارج ولو اتى به المكلف بعنوان غير عنوان
المامور به ومحل الكلام في الفعل الاختياري الذي يقع من المكلف على نحو القصد والاختيار
الا انه لا يقصد عنوان المامور به والا فلو لم يكن اختياريا كان صدور الفعل المامور
على نحو الالجاء فلا ريب ولا اشكال في عدم صدق الامتثال بل مثله لا يصح فعله للمكلف بل
لو صدر منه الفعل المامور به في حال النوم الظاهر ايضا عدم حصول الامتثال به لعدم
انصراف الخطاب الى مثله والاصل عدم كونه مسقطا للاشتغال ذمة المكلف فاحتمال حصول
الامتثال به لحصول اصل الفعل الذي هو المشتمل على المصالح الكامنة المستتبعة للحكم ضعيف
كما ان من التكاليف ما يحتاج امتثاله الى قصد العنوان قطعا كالامانة ونحوه مما يتوقف
حصول ذات المامور به في الخارج الى القصد كما ان محل الكلام في مثل المثال المتقدم والمختار
لا حاجة في حصول الامتثال الى قصد العنوان كما لا حاجة الى قصد القربة وقيل بالاشتراط
فلا يكفي في الامتثال الا ان يؤتى به بقصد عنوان المامور به لنا على ذلك انه متعلق الامر بالفعل
المامور به بحسب الواقع مثلا احدهما لم يقصد عنوان المامور به وللقائلين بالاشتراط وجوه
منها ان المتبادر من الامر كاكرم واضرب ونحو ذلك كون المامور به هو الاكرام او الضرب
الذي يتعمده المكلف ويأتي به بقصده واختياره لا ما يحصل منه بضرب من الاتفاق وان

ولو لم يكن معه قصدا اصلا ومنها ان الطلب انما يتعلق بالمقدور لا بغيره ولا بالقدر المشترك
بينه وبين غير المقدور والمقدور انما هو ما يصدر منه على نحو التعمد وقصد العنوان
لا ما يحصل منه بضرب من الاتفاق ومنها ما ذكره بعضهم من ان طلب التكليف متوجه
الى النفس الانسانية وحقيقته عبارة عن بعثها وتحريكها الى الافعال الصادرة منها بالفعل
في الخارج ولا يتصور هذا البعث والتحريك الا مع استحضارها والتفاتها الى عنوان
الفعل والكل محل نظر اما التبادر فلكونه ممنوعا اشد المنع وذلك لصحة دعوى
صدق الامتثال بحصول الفعل من المكلف في الخارج ولو لم يكن على وجه التعمد وقصد
العنوان واما الوجه الثاني وهو ان ما يصدر من المكلف لا على وجه التعمد ليس
مقدورا فلا يصلح متعلقا للامر فلانه وان كان مسلما لكون اشتراط القدرة في
المكلف امرا معلوما الا ان هذا انما هو لقصور في الطلب والا فعنوان المامور به
امر عام لا تقييد فيه بوجه من الوجوه ولازم ذلك عقلا حصول الامتثال باتيان فرد
من افراده اوجده المكلف في الخارج الذي منها ما لم يقصد فيه عنوان المامور
به والحاصل ان المطلوب وان كان خاصا وهو خصوص اتيان الفعل بالقصد
والاختيار لا مطلق ما يحصل في الخارج ولو بضرب من الاتفاق الا ان المقصود والملحوظ
في الامر اعم ان قلت اذا سلمت كون متعلق الطلب انما هو خصوص ما يؤتى به بالقصد
وعلى وجه التعمد فهذا يوجب تقييد المادة ايضا اذ يكون معنى اضرب مثلا طلب
الضرب الصادر من المكلف على وجه التعمد والاختيار لا مطلقا فكيف يتصور كون
المقصود اعم من المطلوب وذلك لا يتاتى الا من بيان الوجه في هذا التفكيك اي جعل
المقصود اعم من المطلوب فنقول ان مقتضى ملاحظة اطلاق مادة الامر وهو الضرب
فيما اذا قال اضرب وعدم تقييده بشيء من القيود حتى المقدورية وتحقق ان يقال ان الطلب
متعلق بالضرب على نحو العموم فالمطلوب اعم الا انه لما رأينا ان الطلب لا يصلح ان

يتعلق بالضرب بعنوان كونه حاصلا في الخارج ولو بضرب من الاتفاق لقصور في
نفسه لا عن التعلق بالامور المقدورة قلت ان الطلب قاصر فصار المطلوب اخص
المقصود فهو في الحقيقة الصفة المستتبعة للحكم في نفس العنوان العام وكذا المقصود والملحوظ
للامر هو الامر العام الا ان الطلب خاصا لعموم المادة للمقدور وغيره لعموم ان الطلب
لا بد وان يتعلق بالامر المقدور الاختياري فلا جرم يجب على نحو يكون متعلق الامر الاتيان
به بالقصد والتعمد لكن المقصود بما هو الاعم بدليل عموم المادة اذا عرفت ذلك
فنقول في الجواب عن الايراد المزبور ايضا فان التقييد الذي يوجب في اصل العنوان
اي مادة المامور به كان يقول الشارع انما هو التقييد الحاصل اطلب منك الضرب المقيد بالتعمد
والاختيار لا مطلق الضرب لاختصاص المصلحة بما يؤتى به على وجه التعمد والمفروض
عدم ذلك واما التقييد الناشي من قصور نفس الطلب مع عموم عنوان
المامور به فلا يورث تقييدا ولا يوجب عدم حصول الامتثال بالفرد الموجود لا على
نحو التعمد والقصد نعم ثمرة ذلك انه اذا كان متعلق الطلب خاصا انما يكون هو ما يؤتى به على وجه
الاختيار والتعمد فلابد لك من جعل ما يحصل من المكلف على ضرب من الاتفاق بدلا
ومسقطا للاشتغال ذمة المكلف وهو يحتاج الى الدليل كما ان سقوط المامور به
كالغسل بما يحصل بفعل الغير ونحوه يحتاج الى الدليل قلت عموم العنوان و
صدق الامتثال على مطلق الاتيان دليل على ذلك على ان هذا ليس من باب البدلية
والاسقاط بل لصدق عنوان المامور به على المأتي به لا بعنوان التعمد كما هو ظاهر
فان لازمه عقلا حصول الامتثال بكل ما يصدق عليه من الافراد ونظير ذلك ما يجيء
في باب اجتماع الامر والنهي من كون التحقيق تعلق الاوامر بالطبائع ولازمه كون نفس
الطبيعة الواقعة محل الطلب الاصلي مطلوبا عينيا لحصول الامتثال باتيان كل فرد انما
هو لقضية الانطباق على الوجه الذي ذكرنا لا لانه عين المامور به والا لكان كل فرد

كل فرد واجبا عينيا وهو باطل والحاصل ان اللازم عموم عنوان المامور به حصول
الامتثال بكل فرد يوجد في الخارج على نحو التخيير العقلي وان كان مقتضى نفس الطلب
كون الطبيعة واجبة عينا واما الوجه الثالث فلان كون التكليف متوجها الى
النفس لا ينافي الالات المقدمة الاخرى وهو ان المراد من الاوامر المتوجهة الى النفس بعثها
وامرها القوى للايجاد فنقول من جهة ان النفس هو المباشر للايجاد بسبب الالات
لا القواسيم وتحرك والمباشر انما هو الاعضاء وعدم كون النفس قابلا للايجاد
على نحو المباشرة من حيث هي لا ينافي قدرتها وقابليتها عليه بواسطة الالات اي
الاعضاء والجوارح نظير الكتابة الصادرة من اليد بواسطة الالة كالقلم مع
عدم امكان صدورها منها بدونه سلمنا ان النفس لا تصلح لمباشرة الايجاد بل
هي سبب وانما المباشر لها هو القوى والعضلات لكن لا يلزم ذلك المدعى
ايضا لان غاية الامر ان النفس حينئذ لا تكون سببا لوجود الفعل في الخارج
ولو بواسطة الالات ويصدق التسبيب المامور به مع حصول الضرب في الخارج ولو
لم يكن على وجه التعمد والقصد نعم لو قيل بان النفس مامورة بان تأمر الالات على
اصل الفعل ثم يدعي المستدل انه لا يصدق كونها آمرة الا مع قصد الالتفات
الى المامور به اذ لا يتعقل صدور الامر من الامر مع غفلته كما هو ظاهر لكن
انى له باثبات ذلك او اثبات ان المامور به عنوان البعث ونحو ذلك مما يحتاج
صدقه على حصول القصد والتوجه الا ان العقل المستقل بعد تسليم ان النفس
هو المباشر انها مامورة لان تكون سببا لصدور الفعل في الخارج وهذا يصدق
ولو لم يكن الصدور على نحو التعمد ايضا اذ لا التسبب بان يبقى عند عدم الصدور على
نحو التعمد انما هو سبب لحصول الفعل في الخارج فظهر ان التحقيق عدم وجوب
قصد القربة ايضا نعم انما الاشكال في كفاية حصول المامور به في الخارج حال النوم

لتحصيم ونحو مما لم يكن الفعل جهة اختيارية اصلا وانما القول بحصول الامتثال بذلك مبني على مقدمتين
احديهما ان لفظ الضرب وغيره من المواد موضوع بإزاء الاعم من الافعال الاضطرارية كما
لصادر من النائم والساهي والثاني دعوى كونها متواطية ايضا غير منصرفة الى الاختياريات
وكلتاهما محل نظر ثم هل الاصل جواز الاكتفاء في مقام الامتثال بالافراد المحرمة او لا الحق
في عدم جواز الاكتفاء بها في الواجبات التعبدية اذ الكلام في الواجبات التوصلية كما
هو مقتضى ظاهر الاوامر وقد يتوهم جواز الاكتفاء لما ذكرناه من ان مقتضى اطلاق المادة
ذلك فان مادة الضرب في اضرب اعم مما يكون على الوجه المحلل او المحرم كالضرب الصادر في الملك
المغصوب او بالالة المغصوبة لكن التحقيق عدم حصول الامتثال بالفرد المحرم اصلا
حتى في الواجبات التوصلية وذلك لاستحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وان كان
الامر توصليا خلافا للصاحب حيث ذهب الى جوازه اذا كان الامر توصليا نعم اذا
كان الواجب توصليا يسقط الوجوب عندنا بايجاد الفرد المحرم لسقوط المصلحة و
انتفاء موضوع الوجوب ليس هذا من حصول الامتثال في شيء بل هو نظير ما لو امر شخصا
شخصا بتكفين ميت او توجيهه الى القبلة فاختار المكلف احراقه فانه ليس امتثالا قطعا
وان سقط الامر بالاحراق ايضا قطعا بسبب انتفاء موضوع الوجوب فلعله دعوى اطلاق
المادة وشمولها للافراد المحرمة فيكون المقصود اعم وان كان الطلب قاصرا عن الشمول
للافراد المحرمة نظير ما تقدم سابقا فيه انه انما يتجه بالنسبة الى الافراد الغير المقدورة
دون الافراد المحرمة وذلك لانه اذا فرض كون بعض الافراد مبغوضا للشارع لا يعقل
منه طلبه ولا كونه مقصودا وكذا لا يتصور طلب القدر المشترك بينه وبين الافراد المحللة
بل لا بد من تخصيصه بالافراد المحللة بالطلب وبالجملة انما يجري ما ذكرناه سابقا
من قابلية اعمية المقصود من المطلوب بالنسبة الى ما يكون قصد الطلب فيه ناشئا
عن الرجوع الى المكلف بالقبح وانما ما يرجع القصور فيه الى الترجيح الى المكلف والامر فلا

وثانيها

والامر فلا ومنها انقسام الواجب بحسب الاعتبارات الاخر الى نفسي وغيري فالمراد من الاول
ما تعلق به الطلب لنفسه ومن الثاني ما تعلق الطلب به لاجل الوصلة الى غيره واللام
هنا للتعليل على وجه خاص لا مطلق التعليل والا لانتقض الحد بكثير من الواجبات
النفسية توضيح ذلك ان الواجب الغيري هو ما يكون المطلوب منه الوصلة الى امر اخر
يكون ذلك الاخر من قبيل فعل المكلف ويكون صدور ذلك الفعل مطلوبا من المكلف
على سبيل الاطلاق او معلقا على مجيء زمان متأخر كما في غسل الثياب بالنسبة الى
الى الصلوات الواجبة الحاضرة وكما في تعلم المسائل قبل الوقت بالنسبة الى الصلوة فان
الصلوة وان لم تكن واجبة قبل الوقت اجماعا الا انه يكفي في صحة اتصاف مقدماتها
بالوجوب الغيري كونها مطلوب الحصول ولو بعد مجيء زمانها على ما تقدم تفصيل الكلام
فيه سابقا فعلى هذا يخرج عنه الصلوة وان كان المقصود من طلبه الوصلة الى الغير
وهو التقرب الى الله تعالى وكذا غيرها من الواجبات الشرعية فانها انما يطلب لغايات
ومصالح تعود الى المكلف لكن ليست الغايات مما تكون من قبيل افعال المكلف
ومطلوبة منه لنفسه ولو ابقى الغير في التعريف المزبور على اطلاقه لزم خروج كل ما هو
من الواجب النفسي فان المطلوب بنفسه ليس الا معرفة الله التي هي غاية الغايات
فيكون وجوبها نفسيا دون غيرها حتى التوبة المامور بها في الايات والاخبار فان
طلبه ليس من باب الطلب المولوي بل من باب الطلب الارشادي والمقصود منه الارشاد الى
تحصيل التربية بايجاد الاعمال المربية وقد عرفت ان الواجب الغيري قسمان احدهما ما
يكون من قبيل غسل الثياب وثانيهما ما يكون من قبيل تعلم المسائل قبل دخول
وقت الصلوة بناء على المختار وكذا النفسي ايضا قسمان احدهما ما يكون من قبيل معرفة
الله وثانيهما ما يكون من قبيل الاعمال المقربة وينبغي بيان احد الاول النسبة بين كل من
الواجب النفسي والغيري مع كل من التعبدي والتوصلي عموم من وجه وقد ذكرناه سابقا

فلا نعيده الثاني لا ريب انه لا يخلو اما ان الظاهر من الامر عند الاطلاق الوجوب النفسي
انما الاشكال في وجه هذا الظهور هل هو كون الامر موضوعا للوجوب النفسي ومجازا
في الغيري او كونه منصرفا اليه انصراف المطلق الى بعض افراده او كون الاطلاق لازمه ذلك وان
كان متواطيا بالنسبة الى النفسي والغيري او تفصيل بين الهيئة فيفهم النفسية منها اما هو من
باب الوضع او الانصراف والمادة فمن باب الاطلاق كما يظهر من بعض الافاضل حيث ذهب الى
التفصيل المزبور وفرع عليه كون المفهوم من مثل ان جاءك زيد فاكرمه نفي الوجوب النفسي
فلا ينافيه اثبات الوجوب الغيري ومن مثل ان جاءك زيد يجب اكرامه نفي الوجوب مطلقا فينافيه
اثبات الوجوب الغيري ايضا نظرا الى ان فهم النفسية فيه مستند الى الاطلاق الذي يقتضيه
قوله فيجب التي يفيد العموم بخلاف الاول الذي فهم النفسية فيه من حاق اللفظ فيكون
هو المنفي في جانب المفهوم والحق كون الفهم بنفسه مستندا الى الاطلاق سواء كان الدال
على الوجوب الهيئة او المادة لا من باب الوضع لتبادر القدر المشترك ولا من باب الانصراف لعدم
وجود سببه لتشكيك من غلبة الوجود ولا غلبة الاستعمال ولا يجدي كون الوجوب في
النفسي اقوى كالوجود في ذات الباري في الانصراف فهم المعاني من الالفاظ انما يجري
ذلك في اصطلاح اهل المنطق وهذا هو السر في جعل الاصوليين منشأ التشكيك امرين
احدهما غلبة الوجود وثانيهما غلبة الاستعمال والمنطقيين على مثل الاولوية والاقوائية
والشدة والضعف وغير ذلك ومنها يظهر ضعف التفصيل ايضا واما بيان كون فهم
النفسية مستندا الى الاطلاق فلان اطلاق الامر كاضرب وغيره مثلا يقتضي وجوب
الشيء مطلقا اي سواء وجد وجوب لغيره ام لا ويصلح لان يكون حمله هو هذا الواجب مقدمة للمكلف
المرام ولا هذا معنى الواجب النفسي بخلاف الغيري فانه يحتاج الى البيان والتقييد كما هو ظاهر
وهذا نظير ما تقدم في السابق من ان الامر هل هو حقيقة في الواجب المطلق او الاعم منه
ومن المشروط والمختار هناك ايضا كالمختار هنا وهناك الا ان استفادة النفسية من الاطلاق

في المقام على نحو الاقوى هنا على وجه المطابقة كما لا يخفى على المتأمل ثم لو لم يكن هناك
اطلاق لفظي يقتضي النفسية بل كان دليل الوجوب لبيا كالاجماع ونحوه وشك في كونه
نفسيا وغيره فهل الاصل العملي مقتضاه ما ذا الحق التفصيل بان يقال لا يخلو اما ان يكون دليل وجوب
الغير الذي يحتمل كون هذا الواجب واجبا غيريا بالنسبة اليه مطلقا كصل ونحوه من الادلة المطلقة
بناء على التحقيق من كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح او مجملا او مشكوك الحال
فعلى الاول لا بد من الحكم بعدم الوجوب الغيري في الوجه والحكم وهل يثبت الوجوب النفسي نظرا
الى ان الامر يتردد بينهما ولازم انتفاء احدهما ثبوت الاخر او لا وجهان مبنيان على ان
نفي الاطلاق المزبور لكون الشيء المشكوك واجبا غيريا هل هو من باب الدلالة اللفظية
حتى يحكم بثبوت الطرف الاخر المشكوك وهو الوجوب النفسي او انه من باب الدلالة العقلية وهي لزوم
القبح واستحالة التكليف مع عدم البيان على تقدير كون الواجب واجبا للوصلة الى ذلك
الغير حتى لا يلزم الحكم بثبوت النفسية فعلى الاول يكون الحال مثل ما لو فرض وروده
الامر به النفسي والغيري مع ذلك صرح الامر بالجزء بانه ليس بواجب غيري فانه لا ريب في ثبوت
النفسية ح لعدم الواسطة بالفرض وعلى الثاني انما ينفي عدم كونه الغيري شرطا او واسطة
قبح السكوت وترك البيان على الامر على تقديره ولزوم التكليف بما لا يطاق ولا يلزم
من ذلك اثبات الطرف الاخر لعدم صلاحية الدليل المزبور للاثبات بل انما يصلح للنفي
فاللازم ح نفي الوجوب النفسي ايضا بالاصل وليس المراد منه اصالة البراءة من الوجوب
النفسي لان المفروض معلوميته في الجملة ولا اصالة البراءة من العقاب المستقل لان
اصالة البراءة لا تصلح لنفي العقاب بل ولا اصالة العدم لما قرر في محله بل المراد
اصالة عدم اثار الوجوب النفسي من ترتب الفسق على تركه ونحو ذلك لا يقال
يلزم القطع بمخالفة الواقع لان المفروض العلم بوجوبه في الجملة وانما الامر
دائر بين الوجوب النفسي والغيري وقد نفيتهما معا فانه لا يضر مخالفة العلم الاجمالي

مال يرجع الى مخالفة خطاب تفصيلي او يرجع الى مخالفة علم تفصيلي وقد تقدم في محله
وعلى الاخرين فلا يخلو ايضا اما ان يكون الشك في ذلك قبل دخول وقت ذلك
دخول وقت ذلك الغير فلا بد من نفي الوجوب باصالة البراءة لان مرجع الشك
ح الى الشك في التكليف فان الوجوب لغيره ظرف وقت الغير غير داخل فالشك
انما هو في الوجوب النفسي في هذا الحال وعدمه فالاصل البراءة وان كان بعد دخول
الوقت حصل القول بالاشتغال بثبوت كونه واجبا غيريا ونفي اثار الواجب
النفسي باصالة العدم كما تقدم وعلى البراءة ينفي الوجوب الغيري باصالة البراءة
وكذا ينفي اثار الوجوب لاصل النفسي ايضا لكن هذا اذا لم يلزم من اجراء الاصل
مخالفة العلم التفصيلي واما مع لزومه فلا يجري اصالة البراءة بيان ذلك انه
لو فرض العلم بوجوب الغسل مثلا وشك في كونه واجبا غيريا حتى يحكم بوجوبه للصلاة
وتضيق وقته عند تضيق وقتها او نفسيا حتى يحكم بعدم تضيق وقت وجوبه الا عند
ظن الوفات كزمان الجهاد وشدة المرض الذي يظن معه الموت فما دام لم يدخل وقت
الصلاة يبنى على اصالة البراءة من الوجوب النفسي فيحكم بجواز تركه وان حصل ظن الموت
ثم اذا اتفق الظن عن الواقع وفرض دخول وقت الصلاة يبنى على اصالة عدم
الوجوب الغيري فيحكم بجواز اتيان الصلاة من دون غسل ثم اذا خرج الوقت وحصل
ظن الموت الذي لا يزيل الحكم بوجوب الاتيان على تقدير الوجوب النفسي فيحكم باصالة
البراءة ثم اذا فرض تخلف الظن ودخول وقت الواجب كالصلاة فيحكم ايضا بالبراءة
على النحو المتقدم وهكذا الى تمام العمر ولا يخفى حصول العلم بمخالفة الواقع حينئذ كما
على التدريج ثم لو فرض ضيق زمان الصلاة مع الظن بحصول الموت يحكم بوجوب الاتيان
لا محالة لحصول العلم التفصيلي بوجوب الاتيان على كل تقدير لما الانسان التحقيق جواز اتصاف
الشيء بالوجوب الغيري ولو لم يتصف ذو المقدمة بالوجوب فعلا بل تقدم وجوبه على

على مجيء زمان او حصول وقت وخالف في ذلك بعض الافاضل فارجع وجوب تعلم
المسائل قبل دخول وقت الصلاة الى الوجوب الغيري وعليه انه لا حاجة الى ارجاع الركون
بعد امكان الاتصاف المزبور وتفصيل الكلام فيما لا مزيد عليه تقدم فلا حاجة الى الاعادة
الرابع حكي عن جمع بعض المحققين ان الواجب الغيري كالواجب النفسي من حيث كون فاعله مستحقا للمدح
وتاركه مستحقا للذم عقلا نظرا الى ان ذلك من لوازم مهية الوجوب وليس من لوازم
النفسية وليس بشيء بل التحقيق انه لا عقاب على ترك الواجب الغيري ولا ثواب على فعله
بل نقول لا نعقل استحقاق الثواب والعقاب على اطاعة الواجب الغيري وعصيانه سواء
كان الواجب اصليا بان يكون وجوبه ثابتا بخطاب مستقل كما لو قال انصب السلم واصعد
الى السطح او تبعيا كان يستفاد الوجوب من خطاب ذي المقدمة ولا يكون هناك خطاب اصلي
يدل على وجوب المقدمة وذلك لان الاستحقاق المزبور اما عقلي او شرعي وكلاهما منفيان
بل الذي يثبت بملاحظة العقل وبناء العقلاء عدم الاستحقاق بخلافه واما انتفاء
استحقاق الثواب والعقاب على ترك المقدمة بمعنى العقاب الذي يترتب على نفس ذي
المقدمة عقلا فلان العقلاء طرا يعدون الاتيان بشيء ومقدماته امتثالا واطاعة
واحدة لا ازيد فلا يجعل الا ثوابا واحدا وكذا الحال في العقاب لان ترك ذي المقدمة
مع المقدمات ليس عندهم الا عصيانا واحدا لا عصيانات متعددة على حسب تعدد
المقدمات من دون فرق في ذلك بين ان يامر بالمقدمات ايضا اصالة كذي المقدمة كالتلبس
اذهب الى السوق واشتر اللحم او يفهم الوجوب تبعا كان يقول اشتر اللحم وهذا البناء
العقلاء كاشف عن حكم العقل بعدم الاستحقاق وان الامر المقدمي والوجوب الغيري ليس
حاله كحال سائر الواجبات النفسية والسر فيه ان الغرض من الامر المقدمي الا التوصل فلا امر فيه
اصليا حقيقة بل المامور به انما هو ذو المقدمة لكن اذا قيس الى مقدماته واعتبر
نسبته اليها يحصل هناك امر تبعي وطلب تبعي بالنسبة الى المقدمات فمخالفة هذا الامر في

عن جماعة الظاهر ان

في الحقيقة ليس الا مخالفة امر ذي المقدمة فلا يتصور الا ثواب وعقاب واحد وصل على
تقدير عدم الامر بالخصوص بالمقدمة واضح لا ريب فيه واما على تقدير الامر بالخصوص كما
في المثال المتقدم فكذلك ايضا وان كان قد يتراءى في باديء النظر بسببه كونه امرا اصليا على
حد سائر الاوامر الاصلية النفسية وذلك لان هذا الامر ليس الا كاشفا عن ذلك الوجوب
المقدمي ولا يفيد معنى جديدا قطعا فظهر عندك ان استحقاق الثواب والعقاب ليس من
لوازم اطاعة الاوامر والنواهي وعصيانها بل انما هو من لوازم اطاعة الاوامر النفسية وعصيانها
واما شرعا فلان غاية ما يستدل على ذلك امران الاول الادلة الدالة على وجوب الاطاعة
وحرمة المخالفة كقوله تعالى اطيعوا الله وقوله عز وجل ومن يعص الله ورسوله الى اخر الاية والجواب
عنها وحرمة المخالفة يظهر مما سبق فانك قد عرفت انه لا يعد ترك المقدمات عصيانات على
حدة كما لا يعد فعلها اطاعات على حدة حتى يستحق ثوابات وعقابات على حدة بل ليس
الا اطاعة وعصيان واحد للمقصود في ذي المقدمة تنفيذ الامر بالنسبة الى المقدمات بعدم
الفارق قطعا فمن الايات قوله تعالى في سورة البراءة ما كان لاهل المدينة ومن حولهم الى ان قال ذلك بانهم لا يصيبهم
ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئا الى ان قال ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا
ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن
ما كانوا يعملون ووجه الدلالة ظاهر لا يحتاج الى البيان واحتمال مدخلية خصوصية هذه
المقدمات في استحقاق الثواب وايجابه بعيد بعدما عرفت من ان عدم الاستحقاق امر عقلي لا
يختص ببعض المقدمات دون بعض فالمناط منقح بالنسبة الى سائر المقدمات بالعقل
القاطع والجواب عنه بامور احدها انه لا يثبت كون الانفاق وقطع الوادي في صاحبته
النبي من الواجبات الغيرية لعلها من الواجبات النفسية وثانيها انها لا تدل على
الاستحقاق كما هو محل الكلام بل انما تدل على الفعلية فلعله تكون من باب التفضل فان
التفضل بيد الله يعطيه من يشاء وثالثها انها لا تدل على ان الثواب المترتب على المقدمات

لافادة الوجوب ع

المذكورات المزبورة ثواب على حدة يستحقه المكلف بسبب اتيانه المقدمة بل يحتمل احتمالا ظاهرا
كون الثواب المترتب على قطع الوادي وغير ذلك من الامور المزبورة انما هو ثواب اصل الواجب
انما يستحقه المكلف بسبب اتيانه ذي المقدمة لكن وزع على المقدمات نظير ما لو قال التاجر
الذي حصل له الربح خصصت لكل يوم مثلا مقدارا كذا ومن الاخبار ما ورد في ثواب زيارة
الحسين صلوات الله عليه من الاخبار المعتبرة الدالة على ان لكل قدم ثواب مثل ثواب عتق
عبد من اولاد اسمعيل وغير ذلك مما حكاه المجلسي في تحفة الزائر وبحار الانوار والجواب
عنه يعلم مما تقدم مضافا الى ان في بعضها ما يدل على ترتب الثواب على كل قدم في الاياب
ايضا كما في الذهاب وهو مما يعين ما ذكرنا من انه ليس من باب الاستحقاق بل من باب التفضل
او انه ثواب لاصل الزيارة لكن لو وزع على الاقدام يكون لكل قدم كذا اذ الاياب ليس من
المقدمات بل ولا من المقارنات بل ولا مطلوبا ايضا كما لا يخفى لكن الذي يظهر من جماعة
بل صريح اخرين ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الواجبات الغيرية ايضا كالواجبات
النفسية وربما يظهر من بعض كون الاستحقاق المزبور مختصا بما اذا ثبت وجوب المقدمات
بخطاب اصلي لا بالخطاب التبعي الناشي من خطاب ذي المقدمة قال المحقق الكرباسي في اشارات
ان المشهور عند الاصوليين ترتب العقاب على ترك المامور به شرعا على تقدير كون الامر للوجوب
ثم استدل باية الاطاعة والعصيان الى ان قال فما قيل ان الواجبات الغيرية واجبات
اصطلاحية ومع ذلك لا عقاب عليها اصلا ليس على ما ينبغي ممن غامر بهم من قال
بعد تقسيم المراتب الى الواجب لنفسه ولغيره وترك الاول موجب للعقاب على نفس
الترك واما الواجب لغيره فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب العقاب من حيث
افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب حقيقة هو
الواجب النفسي الذي يتحقق عليه وانما وجب هذا لاجل التوقف الى ان قال والا لزم ان يكون
استحقاق ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني الحج كالصلاة مستحقا لعقوبات غير

لفظ النبي

غير متناهية من حيث تركه لنفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلاً
وشرعاً فاذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق اولى الثالث انه يرد
عليه ان ما دل على ترتب العقاب على مخالفة الامر كما يعم القسمين فانه بحصول المخالفة فيهما
يحصل العصيان وعدم الطاعة وهو المناط في ترتب العقاب نظراً الى ظاهر الادلة مع تأيدها
بالشهرة التامة ثم قال واما ما ذكره من النقض بجزء الواجب ولزوم عقابات غير متناهية
لتركه فما ذكره مبني على اصل فاسد وهو وجوب المقدمة ويأتي الكلام عليه في محله انتهى كلامه اعلى
الله مقامه وفي المناهل في مقام تقسيم الطهارات الى الوجوب والندب بيان ما يراد من كل منهما
المراد من الوجوب الذي اطلق عليه في بعض الروايات وكلمات الاصحاب معناه المتعارف وهو
الذي يستحق تاركه العقاب لا الوجوب الشرطي المتحقق في ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
للصلوة وذلك لوجهين احدهما ان لفظ الوجوب في عرف الائمة صلوات الله عليهم وعرف
الاصحاب موضوع لهذا المعنى المتعارف فالظاهر يقتضي حمل اطلاقه المجرد عن القرينة عليه لما بيّناه في
كتبنا الاصولية من اصالة وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وثانيهما انه لو كان المراد مجرد
الوجوب الشرطي لما صح تقييد الصلوة في قولهم يجب الوضوء للصلوة الواجبة لتحقق هذا المعنى
في صلوة النافلة فظاهر في التقييد المذكور اشارة الى انتفاء الوجوب بهذا المعنى عن الوضوء لصلوة
النافلة انتهى كلامه الشريف فالظاهر منه ان تارك الصلوة يستحق عقابين احدهما لترك الوضوء والآخر
لترك الصلوة وهو خلاف القول بصحة العقاب على ترك الواجب الغيري ويحتمل ان يقال ان مراده
من قوله ان المراد من الوجوب هو الذي يستحق تاركه العقاب انما هو في مقابلة نفي كون المراد
بالوجوب الشرطي الذي يتحقق بهذا المعنى في المندوبات ايضاً فالمراد استحقاق تاركه العقاب
لا استحقاقه في الجملة ولو كان العقاب لاجل الترك ذي المقدمة فلا يستفاد منه كون ترك الواجب
الغيري سبباً لعقاب مستقل سوى العقاب المترتب على ترك ذي المقدمة وقال الوحيد
الفاضل البهبهاني في بحث مقدمة الواجب لا مضايقة من ترتب العقاب على ترك الوضوء مع

للسيد الجليل
السيد محمد ابن صاحب الرياض

الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير وكتب في الحاشية والذي ينافي
بان مرادهم بالوجوب المصطلح ولم يترتب العقاب على تارك المقدمة الا ان اتفق اذا تعلق بها خطاب
على حدة لانهم قسموا الوضوء والغسل وغيرهما الى واجب ومندوب وقولهم في الوضوء ومس كتابة
القرآن ان وجب مبني على القول بوجوب المقدمة اصالة وما تكلف بان الواجب الغيري
يصدق عليه توصيف الواجب فانه ما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة وهو صادق على
الواجب الغيري كالمقدمة يستحق تاركه العقاب على ترك ذي المقدمة ففيه ما لا يخفى اذ المراد من
استحقاق الذم والعقاب في توصيف الواجب انما هو على نحو الواجب لا غيره فما قيل ان
الواجب الغيري واجب اصطلاحاً ومع ذلك لا عقاب عليه اصلاً غير واضح وحكي هو
ايضاً عن الغزالي القول باستحقاق الثواب على اتيان المقدمات ولكن الكل محل نظر عرفت
مما تقدم بل ضرورة توقف النظائر فيما ذكره بعض من انكار وجوب الوضوء لمس كتابة القرآن
ان وجب قائلاً ان مقتضى الاشتراط انما هو حرمة المس على تقدير عدم الطهارة لا وجوب
الطهارة للمس فانه مبني على القول بان الواجب الغيري انما هو ما يستحق تاركه عقاباً ما
عدى عقاب ذي المقدمة والا فلا معنى لانكار الوجوب بعد تسليم الاشتراط كما في سائر
المقدمات مع ان لازم كلامه انكار وجوب الغسل ايضاً للصوم على القول بانه شرط في الصوم
بمعنى حرام فانه لم يرد فيه نص خاص على المقدمية لا يصح التعبير بالوجوب كما هو الشرط
مع ان الفقهاء مطبقون على التعبير بوجوب الغسل وان وقع لهم خلاف في كون وجوبه
موسع او مضيق كما مرت الاشارة اليه فيما تقدم ثم بعد ما ظهر عندك ان الواجب
المقدمي مما لا يستحق تاركه العقاب ولا الآتي به الثواب فالكلام احدها ان المستفاد من
الاخبار الكثيرة انها مما يترتب عليها الثواب لا بل العظيم المثوبات مما هو من جهة ورود
امر خاص فيها قلت قد عرفت عدم الفرق في عدم امكان الاستحقاق بين ورود امر خاص
وعدمه لكن قلت ان الطهارات الثلث ليست محضة للتوصلية والمقدمية

الغيري هو الوجوب
هنا
ففيه
ترك النفس
منها ان الثواب يرد اشكالات بالنسبة الى الطهارات م

بل هي عبادات وعبادة مستحبة في نفسها وان كان قد يعرض لها الوجوب الغيري ايضاً اذا دخل
وقت العبادة المشروطة بها كالصلوة فالثواب انما يترتب من جهة كونها عبادة في نفسها
لا من جهة الوجوب الغيري ولو كان حاصلاً من الخطاب الاصلي قلت بعد ما عرض الوجوب
الغيري فلا يصلح الاستحباب النفسي للتأثير في الثواب لان الاستحباب النفسي لا يجامع
الوجوب الغيري فلا بد من زواله بعد عروضه وانقلابه من الفعلية الى الشأنية والمؤثر
في الثواب انما هو الاستحباب الفعلي لا الشأني سلمنا كون الاستحباب الشأني ايضاً مؤثراً في
الثواب لكن التأثير مشروط بان ينوي المكلف عنوان الاستحباب بان يأتي به بقصد امتثال
الامر الاستحبابي فلا يبقى مورد الاشكال انما هو اذا قصد الوجوب الغيري فانه يترتب
عليه الثواب مع ان الوجوب الغيري لا يوجب ثواباً ولا عقاباً سلمنا عدم الاشتراط
المزبور لكن الاشكال انما يندفع في الوضوء والغسل واما التيمم فلا يندفع لكون التيمم
ليس من المستحبات النفسية مثل الوضوء او الغسل بل مطلوبيته انما هو بتعلق الامر المقدمي لعل
الثواب الثابت من الاخبار بازاء الطهارات الثلث انما هو من باب التفضل لا الاستحقاق
او من باب توزيع ثواب ذي المقدمة عليها فانظر بما تقدم في جواب الآية والرواية قلت الظاهر
من ملاحظة الروايات بل المعلوم من ملاحظة الاجماع كون نفس الطهارات الثلث
سبباً للثواب وهو منشأ الاشكال المزبور والا فلا وقع لدفع الاحتمال المزبور وثانيهما
الاشكال من جهة نية القربة فان الاجماع منعقد على كونها عبادة مشروطة بالقربة لا
تصح بدونها مع ان نية القربة لا تصح فيها فانه يتوقف على ذلك لان الامر بها الامر
مقدمي وهو لا يصحح القربة بل وجود الامر المقدمي كلا امر في انظار العقلاء لما عرفت من
رجوع الامر المقدمي الى الامر باعتبار تعمدهم من امر ذي المقدمة لا يوجب ثواباً فلا يوجب قربة
ايضاً للتلازم بينهما في الحقيقة وبالجملة اما ان يقال بكون الطهارات الثلث عبادة
في انفسها ومطلوبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن المقدمية او لا بل انما هي مطلوبة من

مطلوبة من باب المقدمية لصحة المشروط بالطهارة من الصلوة والطواف وغير ذلك فعلى الاول
لا يرد اشكال لان المقدمة انما هو الفعل بوصف كونه عبادة لكن هذا الوجه في الوضوء
والغسل لا يتم في التيمم لما عرفت من عدم كونه عبادة يصح قصد التقرب به في حد ذاته بل هو مطلوب
للغير نظير غسل الثوب وغيره من المقدمات فاذا ثبت كونه مطلوباً بمجرد الامر المقدمي فنقول
غاية الامر ان يقال ان ما هو مقدمة وموصل للشخص الى رتبة يكون معها قابلاً للصلوة
انما هو اتيان التيمم مثلاً بقصد الامر لكن هذا لا يجدي في حصول القربة لان الوجه
الامر انما هو امر مقدمي غيري كالامر المقدمي لا يجدي ولا يصير علة للقربة لا يقال القربة
ليست الا مجرد موافقة الامر وهو حاصل لانا نقول بل القربة انما هو موافقة الامر النفسي
لا الغيري والا لزم كون غسل الثوب ونحوه من سائر المقدمات ايضاً من العبادة التي
تصح فيها نية القربة والحاصل لا يصح الفرق بين سائر المقدمات عقلاً بجعل بعضها عبادة
وبعضها غير عبادة مع اشتراكهما من جميع الوجوه فلا بد من الحكم بكون المقدمات كلاً
من قبيل العبادة او لا ثم الذي يمكن ان يجعلها مما هو عبادة في حد ذاته ما هو مقدمة لواجب
آخر كالوضوء والغسل واما التيمم الذي ليس بعبادة في حد ذاته فلا وجه لكونه عبادة
مع عدم الفرق بينه وبين سائر الواجبات المقدمية ولا مخلص عن الاشكالين المزبورين
الا بالتزام كون الامر المقدمي كسائر الاوامر النفسية موجباً للثواب والعقاب ومصححاً
لقصد القربة فاذا قام دليل على كون الامر المقدمي ذا غير التعبدية تحمل المقدمة
في الواجبات التعبدية على الاعم من التوصلية نظراً الى ان الاصل كما قدمنا ولكن الالتزام بذلك
كما ترى لا ريب ولا اشكال في ان وجوب المقدمات على القول به ليس مشروطاً
بارادة المكلف الاتيان بذي المقدمة فان قطع المسافة واجب على من استطاع الحج كوجوب
نفس الحج سواء اراد الامتثال بالحج ام لا وكذا الحال في الوضوء بالنسبة الى الصلوة
وهو ظاهر فان الوجوب لو كان مشروطاً بالارادة لزم خروج المقدمة عن الوجوب

في ان خروج ذي المقدمة ايضاً عن الوجوب ملزوم لسقوط الوجوب عن مقدمته من دون
امتثال والا لزم التفكيك بين المقدمة وذي المقدمة في الوجوب وهو غير مرضي عقلاً
فان الكلام انما هو على تقدير القول بوجوب المقدمة ومن هنا لم يقل به احد من الاصحاب الا
ما يستظهر من عبارة صاحب المعالم في بحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ويحكيه انه تعالى
انما الاشكال والخلاف في توقف حصول الامتثال بها اي وقوعها على الوجه الشرعي الذي
يترتب عليه الاثر على اتيانها بقصد التوصل الى ذي المقدمة او لاجل ايجادها في
الخارج بعنوان انه مقدمة وموصل الى ذي المقدمة الحالي بل يكفي الايجاد في الخارج مطلقاً
ويتفرع عليه انه لو وجب الوضوء على المكلف بواسطة وجوب الصلوة عليه من قضاء فائتة عليه
الاولى وغيره فاتى به بقصد الوجوب من دون تعلق ارادته باتيان القضاء فانه على الاول
لا يقع لانه لم يقصد ايجاد ذي المقدمة فلم يقصد التوصل بالوضوء اليه بخلاف الثاني وكذا
تظهر الثمرة فيما لو وجب على المكلف الصلوة الى اربع جهات لمكان اشتباه القبلة فاتى بجهة
واحدة منها ولم يكن قاصداً لاتيان سائر الجهات فانه على الاول يحكم ببطلان صلوته لانه
لم يرد الاتيان به بعنوان التوصل الى ذي المقدمة وهي الصلوة الى القبلة الواقعية
بخلاف الثاني الى غير ذلك من الفروع والذي يقتضيه النظر هو القول الثاني ودليلهم
ان المأمور به انما هو ذات الوضوء مثلاً وان كانت العلة والداعي للامر الغيري هو التوصل
الى ايجاد ذي المقدمة ولم يتم دليل على قصد الامتثال والداعي الامر في مقام امتثال الاوامر
وبالجملة كما ان الصلوة واجبة فكذا الوضوء غاية الامر ان الداعي في ايجاب الامر
بالوضوء هو التوصل ومجرد ذلك لا يجدي في لزوم قصد المقدمة كما لا يلزم قصد
غيرها من الدواعي في مقام الامتثال بالاوامر لكن الذي يقتضيه التحقيق هو القول الاول
فلا يحصل الامتثال الا بقصد عنوان المقدمة وذلك لان دليل وجوب المقدمات هو
العقل وهو انما يدرك على وجوب ذوات المقدمات بل على وجوبها بعنوان كونها

كونها مقدمة وموصلة الى ذيها فاذا ثبت ان المقدمية لها مدخلية في عنوان المأمور به فنقول
ان امتثال الاوامر يتوقف على قصد عناوينها في مقام حصول الاطاعة والامتثال لا يقال انك
قد قلت سابقاً على عدم اشتراط قصد العنوان وكنت منعناه الا ان هذا المقام غير المقام السابق
فان المقصود هناك في اثبات ان الاصل حصول الواجب وسقوط التكليف بمجرد الاتيان
بالمأمور به باي وجه كان حتى لا بجامع فالنوم على وجه قد تقدم والكلام هنا في انه اذا
كانت المقدمة اتيان الشيء على وجه الامتثال والتعبد كالوضوء للصلوة هل يتوقف الامتثال
ووقوعها على الوجه المطلوب الشرعي على قصد عنوان المقدمية ام لا والمختار فيه الاشتراط فلا
تنافي بين الكلامين سلمنا ان المقدمية ليست عنواناً للمأمور به بل هو داع وعرض خارج
عن المأمور به وبعبارة اخرى ليست المقدمية جهة تقييدية للمأمور به بل جهة تعليلية
على ما يراه الخصم لكن مع ذلك نقول بوجوب قصد المقدمية في مقام الامتثال لتوقف
الامتثال عليه في نظر العقلاء عند علمهم بالغرض من الامر ولذا يوجبون قصد القربة
اذا كان الغرض من الامر التعبد ومجرد كون الغرض خارجاً عن عنوان المأمور به هو موجب
لا يوجب عدم كونه شرطاً في الامتثال كاشتراط قصد العنوان ولعل هذا لازم كلام
من اشترط في صحة الوضوء نية الاطاعة فان الظاهر كون مرادهم ما ذكرناه من لزوم
قصد عنوان ذي المقدمة من استباحة الصلوة وغيرها وليس مرادهم وجوب قصد
الاطاعة من دون قصد ذي المقدمة من صلوة وغيرها نظراً الى ان تحصيل الاستباحة
امر مطلوب في حد ذاته وذلك لان ظاهر استدلالهم بالاية الشريفة اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الى آخرها على اعتبار وجوب القصد المزبور هكذا وكذا ظهور كلام
كلماتهم كما لا يخفى على من لاحظها ثم القائلون بوجوب نية رفع الحدث لا ينطق
منهم المرام ما ذكرناه وذلك لاحتمال كون مقصودهم لزوم القصد المزبور
لانه مطلوب مستقل وان لم يقصد به الوصول الى الاتيان ما يشترط فيه ارتفاع

ارتفاع الحدث لا ينبغي الاستيحاش من قلة القائل بعد مساعدة الدليل فظهر ان الحق
فساد الوضوء بقصد الوجوب لمن عليه قضاء لا يريد ايجاده وفاقاً لبعض وخلافاً لجمع
منهم صاحب الحدائق وغيره وكذا الحال في سائر المقدمات التي تكون من قبيل العبادات واما
ما يكون من قبيل المعاملات فلا يثمر الكلام المزبور فيه من جهة الامتثال والعدم
لان التوصلية يسقط الامتثال كيف ما وجد في الخارج وانما تظهر ثمرة البحث
فيه من جهة اخرى وهو انه بناء على ما ذكرناه اذا اتى بالمقدمة لا على قصد التوصل فلا
يتصف الفعل الواقع في الخارج بالوجوب الغيري لا ظاهراً ولا واقعاً بل انما يتوقف بحكم
الاحق الذي له على فرض عدم المقدمية بخلاف القول الاخر مثلاً لو دخل دار الغير بقصد
انقاذ الغريق فلا ريب في اتصافه بالوجوب وارتفاع حكم الغصب على القولين واما لو
دخلها لا بقصد الانقاذ فاتفق انه انقذه فعلى قولنا حرمة الغصب باقية بحالها واما
على القول الاخر فالذي ينبغي ان يقال هو عدم الجهة الذاتية لمكان المقدمية غاية الامر اتصافه
بالجهة العرضية من جهة التجري بناء على ان الحرام في التجري هو نفس الفعل المقارن للقصد
لا مجرد القصد فان الفعل لا يكون محرماً اصلاً وكذا الحال في غير الحرام من الافعال كا
لمكروه والمستحب والمباح اذا وقع مقدمة الواجب ووجب جهتان فانه عند عدم
ايجادها بقصد المقدمية لا يتصف بالوجوب بل يتصف بذلك الحكم الاصلي الذي كان له بالذات
ثم اذا عرفت عدم امكان ايجاد الوضوء مثلاً بقصد الوجوب لمن عليه القضاء اذا لم
يرد الاتيان به في الخارج فهل له الاتيان به بقصد استحبابه النفسي او استحبابه لقراءة
القرآن ونحوه مثلاً ام لا اختلف العلماء في ذلك فالمشهور كما عن المحقق جمال الدين الخوانساري
في حاشيته الجواز وذهب بعضهم الى عدم الجواز وقد يبتني المسئلة على انه هل يمكن اتصاف
الوضوء بالوجوب للغاية الواجبة والاستحباب للغاية المستحبة في آن واحد ام لا بل
انه قبل حلول وقت الغاية الواجبة مستحب نفساً او للغايات المستحبة كقراءة القرآن و

القرآن والزيارة وغيرها لا غير وبعد دخول وقت الغاية الواجبة كان يجب
عليه القضاء او دخول وقت الصلوة اليومية يتصف بالوجوب لا غير والذي يقتضيه
التحقيق هنا التفصيل بان يقال ان جعلنا المقدمية والتوصل من
باب الدواعي لايجاب المقدمات لا عنواناً لنفس المأمور به وبعبارة اخرى جعلنا قصد
المقدمية من غايات ايجاد المقدمات نحو كون القربة والتعبد غاية لامتثال الاوامر
التعبدية لا انه نفس المأمور به بل المأمور به انما هو ذات المقدمة فالحق عدم جواز
ايجادها بقصد الاستحباب النفسي ولا الاستحباب لغايات اخر كقراءة القرآن وذلك
لان المفروض ان الشارع المقدس اوجب الوضوء بعنوان انه وضوء لمكان الغاية
الواجبة كصلوة القضاء او دخول وقت الاداء فلا يمكن اتصافه ايضاً بذلك العنوان
بحكم آخر كالاستحباب حتى يقصد امتثاله ومجرد تعدد العلل الغائية لا يوجب
التكثر في نفس المعلول حتى يقال ان محل الاستحباب غير محل الامر الوجوبي ومن هنا توهم ان
مسئلتنا على هذا التقدير اي جعل المقدمية من باب الدواعي غير مبتنية على مسئلة اجتماع
الامر والنهي وذلك لان القول بجواز الاجتماع هناك انما هو اذا تعددت الجهة تقييدية
واما الواحدة تعليلية فلا ريب في عدم الجواز لاستلزامه الاجتماع الامر والنهي
وقع الاتفاق من الفريقين على عدم جوازه وان جعلنا المقدمية عنوان الواجب فا
لواجب هو الوضوء الموصل الى الغاية الواجبة والمستحب هو الوضوء الموصل الى الغاية
المستحبة فالذي يترائى في بادي النظر جواز الاتصاف بالوجوب والاستحباب معاً وان اتحد مكان تكثر
الموضوع والمحل لكن التحقيق مع ذلك التفصيل بان يقال ان العنوانين اما متلازمان
او لا فان كانا متلازمين كما في الوضوء للصلوة والوضوء للطواف حيث انهما
ليسا متغايرين على وجه يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بل كان وضوء احدهما
وضوء للآخر [illegible] لنظل [illegible] المقدس ولا يوجب [illegible] ان [illegible]

ان المزبور ان تغايرهما على وجه لا يصح الاجتماع الامرين المتغايرين فيهما وليس الحال
فيهما كالحال في غسل الجنابة وغسل الجمعة مما علم التغاير في اللوازم فيهما وكونهما
متغايرين بدليل التغاير في اللوازم والاحكام حتى لا يصح اجتماع الامرين فيهما وان لم يكونا
متلازمين بل التقييد المزبور يوجب تغاير العنوانين على نحو العموم من وجه فحيث كان
وحيث فرض كان هناك يصح القول باجتماع الامرين فيما دون الافراق التي يكون احدهما
مأمورا بالامر الندبي والآخر مأمورا بالامر الوجوبي كما كان في مادة الاجتماع يصح اجتماعهما معا
بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وذلك كما لو فرض توقف انقاذ الغريق على الدخول
في مكان الغير فانه لو قصد بدخوله الانقاذ يتصف الدخول بصفة الاباحة فيصلح
للاتصاف بالوجوب ولو قصد به غير الانقاذ بل التنزه ونحوها من الغايات الغير المجوزة
للغصب فيكون ظلما ولا يصلح للاتصاف بل يبقى محرما وقد يجمع العنوانان معا فيجمع
الامر والنهي بناء على القول بجوازه وبالجملة كل ما يكون للقصد مدخلية في حصول
المقدمة لا يجدي الامتثال بالامر المقدمي كما في امتثال الامر الذي يوجب قصد الانقاذ بدل عنوان
الفعل الذي هو ظلم الى الاحسان الصالح للاتصاف بالوجوب وقصد عدمه يحقق
عنوان الظلم الغير الصالح لذلك فهذا هو تغاير موجبا لجواز اتصاف كل واحد بحكم مغاير
للآخر بخلاف ما لم يكن للقصد مدخلية الا في الامتثال لا في ذات المقدمة كما في مثال الوضوء
المتقدم فالحال فيه كما لو جعلنا المقدمة من باب الداعي لا من باب العنوانية فلحظ انه ثم ما ذكرنا
لا يجوز قصد الوضوء المستحب لمن عليه قضاء واجب نذره فرق فيه بين جعل المقدمة
عنوانا او داعيا للامر المقدمي ثم يبقى هنا شيء وهو انه يمكن ان يتوقف اتيان الوضوء
بقصد الاستحباب للغايات التي فرض عدم وجود الامر الاستحبابي بعد دخول زمان
الواجب لانه يمكن ان يقال بجواز الاتيان به بقصد جهة الاستحباب اذ لا ريب في
وجود جهة الاستحباب على وجه لو فرض انتفاء الوجوب لم يزل الاستحباب ولو خلا من

ولو خلا من اجتماع جهتي الوجوب والاستحباب وكذا جهة احدهما وفعلية الآخر في شيء
واحد تحقق خارجي دليل على كفاية جهة الاستحباب في اتيان الوضوء بقصد القربة بل لقائل
ان يدعي عدم صحة اتيان الوضوء بقصد القربة الا مع وجود نفس الامر الاستحبابي فعلا قلت اذا
سمعت وجود جهة الاستحباب في الفعل على وجه لولا المانع لزم في الخارج وفرض ان
المانع من عروض الاستحباب ليس هو الحرمة ونحوها مما ينافي قصد القربة بل الوجوب ونحوه
مما يؤكد جواز قصد القربة فلا ينبغي الاشكال في جواز قصد القربة لكون الفعل مقربا
جزما فان المانع عن حصول الاستحباب فعلا انما هو تأكد الطلب وشدته وذلك
لا يوجب الخروج عن المطلوبية كما هو واضح بل نقول ان مجرد المحبوبية يكفي في جواز قصد
القربة في الفعل ولا حاجة الى وجود الطلب اصلا فعلى تقدير قولك بانتفاء نفس الرجحان
الموجود والطلب الاستحبابي بواسطة وجود الوجوب قلنا انه لا ينتفي المحبوبية
جدا فيصح حينئذ قصد القربة به الخامس هل يتوقف اتصاف المقدمة بصفة المطلوبية
على حصول التوصل به الى ذي المقدمة في الخارج بحيث لو فرض انه اتى المكلف بالمقدمة
ثم اتفق عدم حصول ذي المقدمة في الخارج لمانع لا تكون مطلوبة بل وجوده كعدمه
ولو كان ايجاده بقصد التوصل الى ذي المقدمة فضلا عما عداه ام لا يتوقف بل يكفي
في كون المقدمة واجبا ومطلوبا ايجاده بقصد التوصل وان لم يحصل به التوصل
في الخارج المشهور هو الاول لكن ربما يحتمل كلام صاحب المعالم الثاني حيث انه في بحث
النهي عن الضد ذكر بعض الوجوه المقتضية لصحة الصلاة مع اشتغال ذمة المكلف بالواجب بعد
الواجب كازالة النجاسة وقال في جملة كلام له ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء
الامر النهي عن الضد فان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كونه وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود

الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة فالية حجية القول بوجوب المقدمة
على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على تقدير الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل
المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطى حق النظر ولذا ذكر بعض المحشين في شرح العبارة ان المراد
بذلك بيان ان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده وقد تحيل لذلك وجوه الى ان قال وايضا ما مرت الاشارة اليه في المسألة
المتقدمة بعنوان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوب المقدمة الموصلة التي بها دون
غيرها عنوانين ومفاد المقدمة عند التأمل هو خصوص الموصلة اليه وان لم يوصل دون غيرها
حيثما ربما انه ح فالمقدمة الجامعة للصارف وعدم الداعي ليست موصلة فليست بواجبة
وح فقول ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجبات اريد به خصوص ترك الضد الموصل
الى فعل المأمور به ثم وقوله ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب انما يقتضي وجوب ذلك
ولا ربط له بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلة الى فعل الواجب وان اريد ان
ترك الضد مطلقا بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن ان يجعل ذلك
هو المناط فيما ذكره المص من الوجهين فكانه لاحظ ذلك فيتقيد وجوب المقدمة بكل
من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد
وح فيقرب في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي اليه
كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك
المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما تم للمص الا بعد فرض
امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة الى الواجب اذ قضية موصلة
ما ذكر وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد الداعي دون ما اذا كانت
غير جامعة لذلك كما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وانما يمكن ترك
الصارف وايجاد الداعي لا يكون موصلة فان ذلك مجرد فرض لا وجود له في ال فيمكن ٢

لانها موصلة

له في الخارج اقصى الامر امكان ان يكون واجبة وهو فرض غير واقع الى آخر ما ذكر بل
قد اختار صاحب الفصول صريحا قال فيه التحقيق انه يعتبر في وقوع الواجب الغيري على
صفة وجوب ان يترتب عليه فعل الغير والامتثال به وان لم يقصد به ذلك لان مطلوبية
الشيء للغير يقتضي مطلوبيته لما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب
في المقدمة حيث كونه معينا وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما
القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجبات اعتبر في امتثاله نعم ان كان عبادة
وكان مطلوبيتها من حيث مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما في
الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانها الذاتي وتظهر الثمرة فيما لو وجب الدخول في
ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه فدخل لغير ذلك ثم بدا له فانقذه
وكذا الحال فيما لو نذر التهليل حيث ينعقد النذر او حلف او عاهد عليه فعلى ما
حققناه ليس عليه معصية الغصب والحنث وانما عليه معصية التجري بناء على ذلك
ان التصرف المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما
وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الدخول يكون من نوع الواجب
وصادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان
اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان مأتيا
به حراما وان كان واجبا وعصى بالتجري فقط كمن تصرف في ماله على انه مال غيره
او اتى زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان المتجري انما يعصي بعزمه
المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصي بعمله كما هو الظاهر امكن اعتبار الثمرة في جهة
التجري ايضا الى ان قال ولعل ما قررناه نحو ما لو نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل للزيارة
ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع لم تبرء ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة من الوتر انعقد
نذره لو اعتبرها الا بشرط الوحدة فوجب عليه بناء على المقدمة ان يأتي بركعة اخرى

اخرى ليبطل الركعة ذا بحة شرعًا فاذا اتى بالركعة ثم بطل قطع العبادة فقطعها او عصى
بعض المقاطع ابتدًى ونحو ذلك وذلك لان مطلوبية الغسل في الوضوء الاول
والركعة في الوضوء الثاني انما هو للبحر عن الزيادة في الاول للمجموع في الثاني وعلى تقدير
عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع المشروع وهذا على ما هو الظاهر من لفظ الغسل
والركعة نظائرهما اعني الصحيح الذي يتعلق به الطلب الواقعي ولو اراد به مطلق الراجح
منها ولو في الظاهر ترتبت ذلك بالمذكور في غير صورة العمد وجه ظاهر ومما يتفرع
يتفرع على ما حققناه مسئلة التيمم في سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعاة
التضييق فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به
ولو في اخر وقتها او كان الوقت للفريضة عند ضيق وقتها فقاتته ثم لو ترتب على تيممه
في المقام غاية كان تيممه صحيحًا وقوعه لها ايضًا صح وجاز الدخول به في غاياته الا جزء
اذ قصد الغايات بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه انتهى ومما فرعه على ما
ذكره صحة الضد الموسع عند مطلوبية الضد الآخر المضيق كازالة النجاسة عن المسجد
ويرد عليه وجوه من الايراد الاول منع كون الواجب خصوص المقدمة الموصلة والمجامعة
مع ذي المقدمة في الوجود وذلك لان الحاكم بوجوب المقدمة هو العقل وبناء العقلاء
الذي يكشف عن حكم العقل ايضًا وشيء منهما لا يخصص الوجوب على خصوص المقدمة
الموصلة والمجامعة مع ذي المقدمة في الوجود ~~وذلك لان الحاكم بوجوب المقدمة~~
~~هو العقل وبناء العقلاء الذي يكشف عن حكم العقل ايضًا وشيء منهما لا يخصص~~
~~الوجوب على خصوص المقدمة الموصلة~~ بل حكم العقل والعقلاء على الوجوب
ليس الا لمجرد كون عدمها سببًا للعدم وهذا معنى موجود مع المقدمات دائمًا سواء
كان موصلة الى ذي المقدمة لان كل مقدمة ام لا لان كل مقدمة لا بد ان يلزم من
عدمها العدم اذ هو معنى مشترك بين سائر المقدمات وان اختص بعضها كالسبب

كالسبب باستلزام وجوده الوجود الا انه لا مدار في الحكم بالوجوب عقلًا على جهة
استلزام عدمها العدم سلمنا ان الوصف الموجب للوجوب حيثية لها مدخلية في وجوب المقدمة
لكن ليس ذلك الوصف الموجود فيها الا كونها المقدمة ذات مدخلية التأثير وشأنية
وان لم يقع موصلة فعلًا الثاني من الوجوه التي يرد عليه ان تخصيص الوجوب بالمقدمات
المقدمات الموصلة وارادة الايصال الفعلي لا الايصال الشأني كما هو مرادة لا يجري
في متعلقه بل لازم هذا الكلام انه هو التعميم في القول بوجوب المقدمات بيان ذلك ان
الشارع المقدس اذا اوجب علينا المقدمات الموصلة الى ذي المقدمة فلا تتمشى منا الا وجوب
ايجاد تلك المقدمة مع سائر ما له مدخلية في حصول ذي المقدمة من المقدمات الاخر
وذلك لان صفة الايصال لشيء من الاوصاف الواقعية المقسمة للمقدمة على وجه
حتى يقال ان احدهما واجب والآخر غير واجب بل هي من الاوصاف الاعتبارية المنتزعة من
ملاحظة انضمام سائر المقدمات معها فحينئذ لا يكون معنى حكم الشارع المقدس
بوجوب الوضوء للتوصل الى الصلوة الا وجوب ايجاد الوضوء وايجاد صفة الموصلية التي
هي في الحقيقة عبارة عن ايجاد سائر المقدمات وذلك كالامر الشرعي تارة باتيان زيد
واخرى باتيان زيد مجامع مع عمرو فان معنى الاخير اتيان زيد مجامع عمرو اعني اتيانهما
معًا وذلك لا يوجب عروض اتيان زيد على الوجوب وبالجملة حكم الشارع بوجوب المقدمة
مقيدًا بقيد التوصل الا مطلقًا يلزمه حكمه بوجوب ذات المقدمة ضرورة كون المطلق
ايضًا من مقدمات المقيد لا فرق عقلًا في الحكم بالوجوب بين نفس المقدمة ومقدمة المقدمة
ان قلتم ولكن الواجب هو مقدمة المقدمة ايضًا هو المجامع مع ذي المقدمة الموصل
اليه الا مطلقًا قلت بل اللازم هو ذات المقدمات عقلًا لان من امر الشارع باتيان
الوضوء الموصل لا يمكن ان يريد منه الا بين ايجاب نفس الوضوء وايجاد صفة الايصال
معه لان المكلف لا يقدر في مقام الايجاد الخارجي على غير هذا النحو فانه انما يشرع في

في الوضوء اولًا ثم يأتي بسائر المقدمات التي يصل الى الصلوة الثالث ان من يأتي ببعض
المقدمات دون بعض كان يصعد بعض درجات السلم المنصوب للسطح دون بعض
اخر فاما ان تلتزم بانه قد امتثل الامر المقدمي بمقدار ما اوجده في الخارج فهذا هو المدعى وان
ان تلتزم بانه لم يحصل له الامتثال اصلًا وان حال ما اتى به ليس الا كحال ما لم يات به بعد
من المقدمات فهذا باطل بالضرورة والوجدان لان الفرق بين هذه المقدمات التي اتى
بها وغيرها بين عند العقلاء واما ان تقول ان الامتثال وعدم الامتثال معلقان ليس بمنجزين
فلا بد من الانتظار فان حصل ذو المقدمة في الخارج يعلم وقوع ما وجد من المقدمات في
الخارج بصفة المطلوبية وان لم يحصل يحكم بكونها لاغية غير متصفة بصفة المطلوبية
ففيه ايضًا انه خلاف البديهة من اهل العقول فانهم يرون انفسهم عند متلبسين بمقدار ما اتوا
به من المقدمات من دون انتظار اصلًا ولا يتوقفون في ذلك بين حصول الاجتماع بين
المقدمة وذي المقدمة وعدمه الرابع من الوجوه ان من راجع الى طريقة العقلاء يجد
بالضرورة ان حكمهم بوجوب كل مقدمة من المقدمات ليس على ملاحظة كونها معينة بالاجتماع
مع سائر المقدمات حتى تتصف بصفة الايصال بل مطلقة وهذا لا يكون الا لما مر
راجع الى ذاتها وهذه الوجوه وان كان بعض منها يرجع الى بعض الا ان الغرض لما كانت
هو التوضيح اوردناها كما ذكرنا قلت ما ذكرت من الوجوه متجه على تقدير كون المقدمات
مطلوبات على حدة بالطلب الغيري فلا يمكن بناء عليه امتثال الامر المقدمي مع عدم حصول
ذي المقدمة في الخارج واما بناء على ان الامر المقدمي ليس امرًا على حدة وليست مطلوبية
بطلب مغاير لطلب ذي المقدمة بل انما الطلب واحد وهو الصادر من الامر المتعلق
بذي المقدمة اصالة لكن اذا قيس الى المقدمات يسمى طلبًا تبعيًا فلا يتجه شيء مما ذكر
ضرورة ان المطلوب ليس هو ذات المقدمات من حيث هي ولها بل من حيث ايصالها
الى ذيها ومرجعه في الحقيقة الى طلب صفة الايصال وليس طلب صفة الايصال الا طلب

الا طلب صفة الوصول الى ذي المقدمة وتحصيله والحاصل ان معنى طلب المقدمات
على هذا يرجع الى طلب تحصيل ذي المقدمة فمع عدم وجود ذي المقدمة في الخارج لا تتصور
اتصاف المقدمة بالمطلوبية قلت مرجع ما ذكر من عدم وجود طلب في الخارج الا طلب
ذي المقدمة الى انكار وجوب المقدمات واسناد الكلام ليس عليه بل الكلام على تقدير
القول بالوجوب والقول بالوجوب لا ينفك عن القول بوجود طلب مغاير لطلب ذي المقدمة
وان كان هذا الطلب تبعيًا لا اصليًا بمعنى ان المقدمات انما هي مطلوبة بطلب غير المقدمة
لا بطلب اخر مثل طلب ذي المقدمة كيف ولو كان طلب المقدمات عين طلب ذي المقدمة
لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والحاصل ان طلب المقدمات طلب حقيقي ناشٍ
من طلب ذي المقدمة وليس طلبًا صوريًا وبعبارة اخرى طالب الشيء لا بد وان يكون
طالبًا لمقدماته ولكن لا بطلب آخر مستقل بل بطلب يحصل من ذلك الطلب من دون
انشاء اخر هذا كله اذا كان مراده رحمه الله تعالى وقوع ما اتى به من المقدمات بصفة الوجوب
كما هو ظاهر كلامه بل صريحه ولو فرض ان مراده ان عدم حصول ذي المقدمة في الخارج يكشف
عن عدم وجوب المقدمة راسًا لا مجرد خروج ما اتى به عن صفة الوجوب كما هو احد محتملي
كلام صاحب الكفاية رحمه الله ايضًا فيرد عليه انه واضح الفساد ضرورة ان ترك المطلق
المامور به باختيار وارادته لا يوجب ارتفاع وجوب المقدمات والا لزم كون
التكاليف كلها مشروطًا بالارادة وبطلانه ضروري ثم انه على تقدير تسليم كون الواجب
هو المقدمة الموصلة لا مطلقًا فبعض الفروع التي ذكرها لا يتم كتفريع صحة الصلوة
في حال الازالة فضلًا على نحو التضييق بناء لا يحمل فان بالفساد نظرًا الى ان تركها واجب
من باب المقدمة فيكون فعلها حرامًا فيفسد بل هذا هو عمدة الفروع الذي يترتب على هذا
التفصيل ووجه عدم التمامية ان غاية الامر انكار وجوب ترك الصلوة مطلقًا حتى يلزم
حرمة نفس الصلوة كلية بل الواجب انما هو الترك الموصل الى الازالة والمجامع معه في

مستقلا

في الخارج ولازم وجوب ترك الصلوة مطلقا حتى يلزم حرمة نفس الصلوة كما بل
الواجب انما هو الترك الموصل الى الازالة المجامع معه في الخارج ولازم وجوب الترك
المقيد حرمة ترك هذا الترك لا حرمة الصلوة فان ترك الترك لا حرمة الصلوة فان ترك هذا
الترك ليس عين فعل الصلوة بل ولا ملازما معه في الخارج ضرورة ان ترك الترك المقيد
كما يتحقق في الخارج في ضمن ايجاد الصلوة كذا يتحقق في ضمن غيره من النوم وغيره وفعل
الصلوة ح من باب احد الافراد الخاصة للواجب الموصل اي الترك المقيد لا من باب
الضد العام حتى يستلزم وجوب احدهما حرمة الآخر فالصلوة ح من مقارنات ترك الترك
المقيد فلا يلزم حرمتها من وجوبه لكن غير او لا انه كما ان وجوب ترك الصلوة مطلقا يلزم
حرمتها فكذا وجوب ترك الصلوة المقيد بالموصل يلزم منه ايضا حرمة الصلوة وغيرها من
الاضداد وحرمة الترك المطلق ح لكنه ان لزوم الحرمة في الاول انما هو لمقتضى التناقض
بين الفعل والترك ومن المعلوم ان وجوب احد النقيضين لا ينفك عن حرمة الآخر وبالعكس
بخلاف الثاني فانه لا تناقض بين الترك المقيد بالايصال وبين فعل الصلوة بل هما من
المتضادين ولزوم حرمة احد الضدين من وجوب الضد الآخر وبالعكس اول الكلام
قلت قضية وجوب ترك الصلوة مطلقا حرمة نقيضه وهو ترك هذا الترك وهو شيء
عين الصلوة في الخارج كيف والصلوة امر وجودي كيف يصير عدميا نعم انما هما شيئان
متلازمان في الخارج على وجه يصح التعبير عن احدهما بالآخر فظهر ان استلزام وجوب الترك
مطلقا حرمة الصلوة ليس لاجل التناقض بل لاجل التلازم المذكور وهذا المعنى موجود
بالنسبة الى الترك المقيد ايضا فان ترك الترك الخاص الذي لزم حرمته من وجوب الترك
الخاص يصدق في الخارج على امرين احدهما فعل الصلوة والآخر الترك المطلق من دون
فعل شيء من الاشياء وهذا المقدار يكفي في اثبات الحرمة كما هو مسلم الخصم ايضا لا يقال ان ترك
ترك الصلوة مطلقا ليس الا عين فعل الصلوة فاذا حرم الاول حرم الثاني بخلاف ترك

ترك الترك المقيد فانه يصدق على امرين احدهما فعل الصلوة والآخر ترك الترك قلت هذا المقدار لا يوجب
فرقا فيما نحن فيه كما هو ظاهر وثانيا ان استفادة حرمة الصلوة من وجوب الازالة عند القائل بان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده لا يلزم ان يكون بواسطة ملاحظة اقتضائه وجوب ترك الصلوة من باب المقدمة
حتى يجيء الكلام المذكور منع اقتضائه وجوب الترك مطلقا حتى يلزم حرمة الصلوة مطلقا بل يمكن دعوى
ان قضية ايجاب شيء كالازالة مثلا حرمة ما يضاده كالصلوة مثلا عقلا فيلزمه وجوب الترك مطلقا ولا
يجيء التفصيل بالموصل وعدمه بالنسبة الى الطالع كما لا يخفى فتامل السادس ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات
الاخر الى الواجب الاصلي والتبعي والحق ان يعرف الاصلي بما يكون مقصود الامر سواء كان استفادة الوجوب
بالخطاب المستقل كما يقول اوجبت عليك شراء اللحم او اوجبت عليك الذهاب الى السوق لشراء
اللحم او بغيره كالخطاب اللازم من خطاب الشيء من خطاب آخر كما في المفاهيم وبالجملة المدار في تشخيص
الاصلي انما هو على كون المستفاد اصليا سواء كانت الاستفادة ايضا اصلية ام لا فلا يضر بعد اصليته
المستفاد كون الاستفادة من دلالة المطابقة او الالتزام كالمفاهيم والتبعي ما يقابله فهو ما لا يكون
مطلوبا نحو القصد بل هو مطلوب قهري يلزم طلبه من طلب شيء آخر من دون ان يكون مقصودا للمولى
تفصيلا ثم يتعلق به الطلب على حد سائر المطلوبات وذلك كطلب لوازم الواجب فانه لا ريب في
كونه من الطلب التبعي فان طالب الاستقبال طالب لجعل الجدي ايضا خلف المنكب في مثل العراق لكن
لكن بطلب تبعي وكذا طلب المقدمات فانه ايضا طلب تبعي وليس باصلي اذ كثيرا ما لا يلتفت الامر بنفس المقدمات
على المقدمات فضلا عن طلبها ولكن مجرد ذلك لا يوجب نفي الوجوب عنه اصلا كما توهمه المنكرون
للوجوب لا اصلي عنه وانما مثل وجوب انقاذ ابن المولى من الغرق والحرق ونحو ذلك مما لم يتعلق
طلب بخصوصه فليس من الواجبات التبعية لان المراد منها ما يكون وجوبه تبعا لوجوب شيء آخر وليس
ما ذكر كذلك بل هو من المطلوبات الاصلية الشانية بمعنى انه لو التفت اليه الامر لطلبه وان لم
يكن طلب فعلي بمعنى عدم انشاء من الامر فعلا ولا يتوهم انه يلزم على هذا جواز الترك فان وجوب
الاتيان من لوازم صدور الانشاء فعلا من الامر ومن هنا توهمات الوجوب التبعي منحصر في المقدمات

اذا لم يكن استفادة وجوبها مستقلا بالخطاب الاصلي كما في الذهاب الى السوق لشراء اللحم وسائر لوازم
الواجب وان النسبة بينه وبين الواجب الغيري عموم وخصوص مطلق كما ان بين الاصلي كذلك والنفسي
والغيري عموم من وجه كما يعرف بالنظر في كلام صاحب الفصول حيث عرف الاصلي بما فهم وجوبه بخطاب
مستقل والتبعي بما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر وان كان وجوبه مستقلا كالمفاهيم ثم الظاهر ان
المراد من الواجب في قولنا مقدمة الواجب واجبة ام لا الاعم من النفسي والغيري والتعبدي والتوصلي
والاصلي والتبعي بل المطلق والمشروط ايضا على وجه تقدم بيانه وهو تمام الكلام في القيد الثاني واما
الكلام في القيد الثالث من قيود العنوان وهو المراد من واجبة الذي وقع جزءا للكلام فيه في جهات
تقدم في تقسيم الواجب اليها من الاطلاق والاشتراط والتعبدي والتوصلي والنفسي والغيري والاصلي
والتبعي اما من جهة الاطلاق والاشتراط فالحق ان المراد ليس خصوص المطلق بل الاعم منه ومن المشروط
لما عرفت من عموم محل النزاع من الواجبات المطلقة والمشروطة واما من جهة التعبدية والتوصلية فالحق
ان المراد من الوجوب الاعم لان المقدمة قد تكون واجبة على نحو التعبدي كالوضوء وقد تكون
واجبة على نحو التوصلي كغسل الثياب الا ان يقال ان الوجوب الغيري من حيث انه وجوب غيري لا يصلح ان
يكون تعبديا بل لا خلاف في كونه توصليا لان المقصود منه الوصول الى الغير وان كانت ذات المقدمة
التي امر بها بالامر التوصلي من قبيل العبادات كالوضوء والغسل والصوم للاعتكاف ونظائر ذلك
نعم لو قلنا ان مثل ذلك يكفي في صدق التعبدية ولا يحتاج الى كون مصلحة المأمور به في نفس التعبد بها لفرق
يصح ما ذكر من ان المراد الاعم من التعبدية والتوصلية واما من جهة النفسية والغيرية فالحق ان المراد
من الوجوب ليس الوجوب النفسي كما ربما يظهر من كلام بعضهم فان معنى المقدمية ينافي الوجوب النفسي
بل لا بد ان يكون المراد الوجوب الغيري واما من جهة الاصلية والتبعية فالحق ان الوجوب الاصلي بالمعنى الذي
ذكرناه ايضا لا يصلح ان يجعل محلا للنزاع اذ ربما لا يلتفت الامر الى المقدمات بل لا يلتفت اليها فكيف يطلبها
على نحو الاصل لا يقال هذا لا يستقيم في اوامر الله تعالى قلت نعم ولكن نعرف قطعا ان اوامر الله تعالى ايضا
انما هو على طريقة اوامر العقلاء وليس على نهج آخر ومجرد كونه عارفا بجميع الاشياء لا يوجب طلبها

بينى

طلبها بعنوان الاصالة والذي يظهر ايضا ان الوجوب النفسي والاصلي لا ينبغي جعلهما من محل النزاع في
شيء اما الاول فحاصل ما يستفاد منه عدم المقدمات بل لعله لا خلاف فيه خلافا يعتد به والعلم ايضا انه
لا نزاع في معنى المقدمية الذي هو عبارة عن عين المقدمية سواء اعتبرت المقدمة مقدمة للمباح او
الواجب او غيرهما وكذا لا خلاف في المعنى الموجود بين المتلازمين وانه لا ريب في ان طالب احد المتلازمين
المتلازمين كاستقبال القبلة طالب للآخر كجعل الجدي خلف المنكب الايمن لا محالة وهذا المعنى من الوجوب
قد اعترف به بعض الاساطين في باب المقدمة لكنه اعترف بانه ليس محل النزاع وكذا لا نزاع في الوجوب
الارشادي الذي مرجعه الى ارائة طريقة المصلحة وبذل النصح لظاهر وجوده وعدم قابليته للانكار
بل النزاع في الوجوب الاول الذي تقدم تحليله في الارشادي على ما عرفت تفصيله سابقا لكن
الغيري التبعي منه لا الاصلي وان شئت قلت ان النزاع في الطلب المولوي لو شئت التعبير عنه والتصريح به
اضافة لقلت اذهب الى السوق لشراء اللحم مثلا فانه لا ريب في كون مدلول اذهب الى السوق طلبا شرعيا
لا نفسيا غاية الامر انه اصلي من جهة تعلق الارادة والقصد به بالخصوص وقد عرفت العلم بان خصوص
المقدمات ليست مقصودة للآمر في مقام الامر وانشاء الطلب فيكون النزاع في الطلب الغيري التبعي النزاع
في هذا المعنى ايضا يتصور على وجهين احدهما ان يكون في ثبوت هذا المعنى وعدمه فالقائل بالثبوت
يدعي ان هذا ايضا نحو من الطلب قائم بنفس الامر بل الحق بغيره ويكون من افراد الطلب الصادر عنه الا
بكونه اصليا وهذا ثانيا وتبعيا بمعنى انه لو التفت الى مقدمية الشيء بالخصوص لطلبه قطعا ودليله
عليه دعوى الوجدان وانا نرى وقوع نحو ذلك في الخارج كثيرا اما دلالة الاشارة ومنها ان الامر
ربما يتضمن دعواه او اراد في حقه فيوخذ بذلك الاقرار مع عدم الالتفات تفصيلا منه اصلا
مثل امر عند ضيق الوقت يحكم بكون الطلب مضيقا وان كان اصل الانشاء الصادر من الامر
الوجوب الموسع وسهل ذلك ووجه الشهادة في هذه الامثلة على المقدمة ظاهر لا يحتاج الى البيان
والمنكر يدعي انه كل ما يتصور فهو راجع الى معنى المقدمية واللابدية وان الطلب حقيقة على ما كان
موقوف على تصوره بوجه تفصيلا والمقدمة ليس لعدم امكان حصوله بلا عرف ذلك

[illegible]

ولا تم هذا القائل المختار الوجوب المتبوع لما اسلفنا لان الوجوب التبعي يحصل بمجرد تعلقه في مقدمات
الواجب ولوازمه والمنع من انكار وجوده ودعوى توقفه على تحقق الموضوع تفصيلا كما ترى
ان يلتزم وجود معنى آخر غير اللابدية التي هي قدر مشترك بين مقدمات الواجب والمباح وغير
ذلك لكن نمانع في انه هل هو من مقولة الطلب حتى يكون الطالب لذي المقدمة طالبا لمقدماته
بواسطة ذلك او لا بل هو حينئذ من الاوصاف القائمة بنفس الامر فلا يوجب اتصاف المقدمات
بالوجوب بل الظاهر ان النزاع انما هو في الاول اي في انه هل هنا معنى غير اللابدية ام لا والظاهر
وجوده ضرورة وجود الارادة الاجمالية في المقدمات زائدة على مجرد اللابدية وان كان كونه
متوقفا على جعله عبارة عن الارادة المعنى المسبب عن انشاء الطلب تفصيلا بقي الكلام في شيء
أقول — وهو ان المراد من الاقتضاء فيقال هل ايجاب الشيء يقتضي ايجاب مقدماته ام لا ماذا الا بيانه
المراد منه ليس الاقتضاء اللفظي المفهوم من النزاع كما يكون الدليل الدال على وجوب ذي المقدمة
من الادلة اللفظية او العقلية فالكلام انما هو في اثبات الاقتضاء انه يكون اللفظ الدال على
ايجاب ذي المقدمة دالا على وجوب المقدمة ايضا بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاعم او الاخص
الغير البينة واما الكلام في ثمرة النزاع المزبور فقد ذكر بعضهم لها ثمرات كلها لا تخلو
من نظر منها انه لو نذر احد ان يعطي [illegible] درهما لمن اتى بواجبات ثلثة او
اربعة دراهم فاتى شخص بواجب مع مقدماته فعلى القول بوجوب المقدمات يحصل
البرء لو اعطاه الدرهم دون القول بعدم الوجوب وفيه بعد الاغماض عن عدم انصراف الواجب
الى الواجب بالتبع الموجب لعدم حصول البرء الا ان يرجع متعلق النذر في ذلك الى تعيين الثواب
وفيه ان جعل النذر وامثاله من ثمرات المسائل الاصولية مما لا ينبغي لان المسائل الاصولية هي التي
دونت لاستنباط الحكم من الادلة الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها فينبغي ان يذكر ثمرات لها تعلق باستنباط
الحكم عن الادلة لا امثال ما ذكروا من الامور التي ليست غاية للتدوين ومنها الثواب والعقاب
فان القول بالوجوب لازمه القول باستحقاق الثواب والعقاب بخلاف القول بالعدم وفيه مع الاغماض

الاغماض عن انه لا ينبغي عده ايضا من ثمرات المسئلة الاصولية لما تقدم انه لا يتم بناء على ما
عرفت تفصيله من ان الوجوب المقدمي الغيري لا يؤثر في استحقاق الذم والعقاب واما المدح و
الثواب وان ما دل على استحقاق الثواب من الادلة اللفظية مؤولة لكن بعض المحققين بعد ما وافقنا
لنا في الاول وهو عدم استحقاق الذم والعقاب خالفنا في الثاني فالتزم باستحقاق المدح والثواب
ونقله عن الغزالي وقال الفاضل القمي رحمه الله تعالى ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب
وفيه اشكال ولا يخفى ما فيه من نفي الغائلة ولعل الوجه في اشكاله ان القول باستحباب المقدمة الواجبة
ان كان مستندا الى الامر المقدمي فالوجه في عدم صلوحه لافادة الاستحباب لانه يفيد الوجوب وان كان
الى امر اخر فالمفروض عدمه بل عنه تعرف انه لا اشكال في عدم صحة الحكم بالاستحباب واما الاستناد في
في اثبات الاستحباب بادلة التسامح فيتوجه انه قد ذهب بعض الفضلاء الى الاستحباب فيندرج تحت
الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله ابتغاء ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم
جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فيه انه وان قلنا بشمول فتوى الفقيه لاثبات الاستحباب بعد
ملاحظة هذا الخبر العام الا انه لا يجدي فيما نحن فيه وذلك لما ذكرناه انفا من معلومية عدم مستند
للفتوى المزبور بل العلم حاصل بعدم ترتب الثواب والعقاب على وجه الاستحقاق على اتيان المقدمات
وتركها وفتوى الفقيه انما يجدي اذا احتمل انطباقها على الاستحباب الواقعي حتى يكون استحبابا
واما مع عدم احتمال الانطباق فلا لانه لا يكون استحبابا واقعيا ولا ظاهريا فتسمية مثل
ذلك بالاستحباب خروج عن اصطلاح القوم بل مستلزم لان يدرس الاحكام بل تشريع
~~جهة الخبر المصطلح والتابعية الى الكراهة الخبر المصطلح~~ وبالجملة تسمية الشيء بالاستحباب
او الكراهة بمجرد اخبار فقيه بالثواب مع علمنا بانه ليس مستندا الا الى الامر المقدمي الغير الصالح لا
الثواب بتمامه التزام عدم صلوحه لاثبات استحقاق العقاب خروج عن اصطلاح القوم بل المستحب
هو ما ثبت بالدليل الخاص او بعموم دليل التسامح وشيء منهما لا يجري في المقام اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه انما يجري في التوقيفيات واما مثل ما نحن فيه مما نقطع بانه لا مدرك للاستحباب الا الامر

المقدمي وانه غير صالح لذلك فلا ومنها ان ادلة التسامح انما تجري في غير الواجبات واما ما علم وجوبه
كما في المقدمات الواجب فلا يجري الا ان يمنع ذلك نظرا الى عموم ادلة التسامح ولا عبارة في ان
المقدمات اذا اتى بها برجاء الثواب لا يثيبه وان لم يكن فيها ثواب ابتداء في برجاء الثواب الذي اخبر به
الفقيه لو قلت لازم ما ذكرت انه لو فرض وجود ادلة شيء ورأى شخص كونه مشتركا بين الاباحة
والندب ان لا يحكم كونه حقيقة في الاستحباب ان لا يحكم الاول فلان الموضوعات الامور المشتركة بين الندب
والاباحة حتى واما الثاني فلان ادلة التسامح لا تجري مع العلم باستناد فتوى الفقيه بالاستحباب
الفقيه — الى الامر المزبور مع ان ظاهر كلام من عمم الى فتوى شموله لمثل ذلك ايضا مع ان شموله لامثال ذلك
غير متحقق بل الظاهر عدمه وانما تجدي ادلة التسامح اذا اخبر شخص بثواب يحتمل كونه خبرا ناشيا
عن وصول امر الشارع اليه دون ما مع ان يتبين وتبين انه ناش عن غير ما من جهة ما ذكر
ان استحقاق الثواب على اطاعة الاوامر المقدمية غير معقول بخلاف المثال فان كون الامر
المزبور مفيدا للاستحباب الحي معقول وان اقتضى ظن المجتهد خلافه ولعله الى ما ذكرنا اشار الفاضل
القمي رحمه الله في الحاشية حيث قال التزم الخروج عن المستحب المصطلح الذي هو المباح فيما دلت ذلك الامامة من
الزامه الا تشتبه الحكم او تبعه الا ان يقال ان ذلك انما هو تشديد في الاحكام الاصلية فلا يضر حصول
ذلك في التبعيات فتدبر الا ان يذب لكلامه نظرا فانه لا فرق بين الاصليات والتبعيات فيما ذكر من
بطلان التشديد او التبيع ولعله الى ذلك اشار بقوله فتأمل ومنها ترتب الفسق على القول بوجوب
المقدمات دون عدمه وفيه ان هذا يحتمل امرين احدهما ان يكون المراد انه على تقدير القول با
لوجوب فيجب ترك كل واجب من الواجبات الى ترك واجبات عديدة على حسب تعدد مقدماته
مثلا ترك الصلوة يحمل الى عصيانات وكذا بعدد ما من الواجبات وهذا يوجب الاصرار المورث للفسق
وان لم يكن ترك نفس الواجبة الكبائر بخلافه على القول بالعدم فانه لا يكون الا عصيانا واحدا
من جهة ترك ذي المقدمة فلا يورث فسقا الا اذا كان ترك ذي المقدمة بنفسه من المعاصي الكبيرة وصرح
انه لا وجه في عدم تحقق الاصرار بواسطة ترك المقدمات بين القول بوجوبها وعدمه فان الوجوب

الوجوب المقدمي لا يوجب تركه عصيانا عرفا ولا اطراد او اعتبار او الاصرار وعدمه على عصيان
الواجبات الغير المقدمية كيف ولولا ذلك لزم كون ترك كل واجب كبيرة من جهة انه ترك امور مقدمية
والتالي بط وثانيهما ان يكون المراد انه على تقدير القول بوجوب المقدمة كخطى المسافة للذهاب الى مكة
يترتب العصيان الموجب للخروج عن العدالة بمجرد ترك المقدمة كالخروج مع القافلة الاخيرة
بخلاف القول بعدم الوجوب فانه لا يحكم بالفسق الا بمجيء زمان ذي المقدمة كايام ذي الحجة
حتى يتحقق الترك في الخارج ويحكم بحصول العصيان وفيه انه لا فرق في الحكم بتحقق العصيان بمجرد
ترك المقدمة كالخروج مع القافلة الاخيرة بين القول بوجوب المقدمة وعدمه فان تحقق العصيان
المقتضي على القول بالوجوب ظاهر واما على القول بعدم الوجوب لان مناط تحقق العصيان على حصول
ترك الواجب ومناط حصول الترك انما هو على امتناع تحقق المأمور به في الخارج ولا ريب انه مع
حصول ترك الخروج مع القافلة الاخيرة يتحقق الامتناع فيحصل العصيان الموجب للفسق على
تقدير كون ترك الواجب من الكبائر وسيجيء انشاء الله زيادة توضيح لذلك فيما بعد ومنها ما ذكره بعضهم
من ان القول بالوجوب والعدم يثمر في جواز اخذ الاجرة عليها وعدمه فانه قد حكوا الاجماع على
انه لا يجوز اخذ الاجرة على الواجبات من دون تفصيل بين الواجبات الاصلية والمقدمية فعلى هذا
لو اخذ المستطيع للحج الاجرة على قطع المسافة تكون الاجرة محرمة على القول بوجوب المقدمة دون القول بالعدم
في العدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات كما هو المستفاد من اطلاق جملة من الكلمات وبعض معاقد
الاجماعات وفيه انه لا مانع من جواز اخذ الاجرة على الواجب من حيث انه واجب اما على الاول فلان
الظاهر ان مراد القائل ببطلان اخذ الاجرة على الواجبات انما هو عدم جوازها على تحصيل الواجب
سواء جعلت الاجرة مقابلة لنفس الواجب او بازاء مقدماتها فلا فرق في القول بوجوب المقدمات
وعدمه واما على الثاني فلا ظاهر لانحصار الدليل في الاجماع الى البيان وهذا هو التحقيق فانه لا مانع عقلا
من جواز اخذ الاجرة على الواجبات من حيث انها واجبات بل لا بد من مانع اخر ما عدا الوجوب
من لزوم السفه كما في بعض الواجبات التي لا يعود نفعها الى الغير كالصلوة اليومية التي يأتي المكلف بها عن نفسه

في ذمتهما ونحو ذلك من الواجبات التعبدية أو ظهور الأدلة في كون الواجب من قبيل حق الغير كما لذمته
والكفن ونحو فإن الوجوب فيها مثال المذكورات لم يكن تعبديًا ولا عينيًا ولا يعتد ببذل الأجر عليها
منها الآن ملاحظة الأدلة تقتضي كونها من حقوق المؤمن على المؤمن فالدعوى في الدفن والكفن لما
ومقدماتهما مثل الشأن في أداء ما عليه من الحق إذا فرض تمليكه عمله من الغير بالإجارة ونحوه وكذا الكلام
فيما ظهر من أدلة الوجوب أخذ المجانية وأن الشارع إنما يريد الإتيان به من دون عوض وأما مطلق
الواجب فلا دليل على حرمة أخذ الأجرة كما في القضاء بين الناس وكذا أخذ الأجرة على التسطيح لقطع المسافة
ونحو ذلك من الواجبات التوصلية التي لا يستفاد من الأدلة أخذ المجانية ولا كونها من باب حق الغير والى هنا
معروفان بين الوجوب وعدم جواز أخذ الأجرة عموم من وجه قد يجتمعان كما في الصلاة وقد يفترقان
كما عرفت المثال فيما تقدم ومنها أنه على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الأمر والنهي في الموارد التي
تكون المقدمة محرمة دون القول بالعدم وفيه أن المقدمة المحرمة إن كانت مثل قطع المسافة
بالسير الحلي او نصب السلم بالنسبة إلى الصعود على السطح من المقدمات التي ليست او نصب السلم بالنسبة
الكاظمين متحدة مع ذي المقدمة بحسب الوجود الخارجي فلا يثمر القول بالوجوب والعدم شيئًا لأنه على
كلا التقديرين يحصل الامتثال بأمر ذي المقدمة إذا أتى بالمقدمة على الوجه المحرم غاية الأمر أنه على
القول بعدم الوجوب لا يلزم اجتماع أمر ونهي في المقدمة بل المقدمة إنما هي محرمة صرفة لكن حصل بها
الوصول الى ذي المقدمة الواجبة بخلاف القول بالوجوب فإنه يلزم اجتماعهما على القول بجواز الاجتماع
فيكون المكلف آتيًا بالمقدمة على الوجه المحرم آثمًا بالمأمور به والمنهي عنه كما أنه على القول بعدم
الجواز تكون حال المنكر للوجوب في كون المقدمة محرمة صرفة مسقطة عن الواجب وإن كانت
متحدة مع ذي المقدمة في الخارج كالصلاة في المكان المغصوب فإن الكون الخاص الذي هو مقدمة
لمطلق الكون الذي هو جزء الصلاة بناء على القول بكون الفرد مقدمة الكلي محرم متحد معه في الوجود
الخارجي والإشارة إلى أحدهما عين الإشارة الى الآخر فلا يثمر أيضًا القول بوجوب المقدمة وعدمه
شيئًا في الصحة والفساد بل مناط الحكم بالصحة والفساد على أنه هل يجدي تعدد الجهات التقييدية

أنما في

التقييدية في الوجود الواحد الخارجي في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه إذ على القول بعدم أجزائه
تعدد الجهات مع وحدة الوجود الخارجي لا بد من الحكم بفساد الصلاة سواء قلنا بأن الفرد مقدمة
وأن المقدمة واجبة أم لا فلا حرمة كونه مقتضيه اتحاد المقدمة مع ذي المقدمة اجتماع النهي في
المقدمة مع الأمر في ذي المقدمة على تقدير الصحة فلا يتبعه الحكم بالبطلان تخلصًا من لزوم الاجتماع
الباطل كما هو المفروض وعلى القول بأن تعدد الجهات يجدي في اجتماع الأمر والنهي فلا بد من الحكم بالصحة
على تقديري القول بالمقدمة والوجوب معًا وعدمه ومن هنا تعرف ما في كلام الفاضل القمي رحمه الله
حيث ذهب الى جواز اجتماع الأمر والنهي في الصلاة في الدار المغصوبة ووجهها بناء منه على أن المحرم
إنما هو خصوص الفرد الذي هو مقدمة الكلي الواجب وليست مقدمة الواجب واجبة فإنك قد عرفت
أنه لا وجه للابتناء المزبور بعد فرض صحة المبنى وأن مناط جواز اجتماع الأمر والنهي يبتني على عدم
المقدمة وذي المقدمة الكلي بل تحقق الاتحاد في الوجود الخارجي مع تأثير المقدمية على تقدير القول
بها بل يظهر مما عرفت عدم صحة ما نسب الفاضل المزبور إلى العلامة من جعل الثمرة في وجوب المقدمة
وعدم وجوبها من أنه على عدم الوجوب يحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة نظرًا إلى أن المحرم إنما هو مع ما ذكره
الكون الذي هو جزء الصلاة وهو لا ينافي كون الكل أي المركب من الكون وغيره واجبًا فقط لا
~~الكون الذي هو جزء الصلاة وهو لا ينافي كون الكل~~
المركب وجزؤه محرمًا بخلافه على القول بالوجوب فإنه يلزم عليه اجتماع الوجوب والحرام
في الجزء وهو المحال وجه النظر أن الظاهر أن الكلام في دلالة الواجب على
وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الذي لا ينص عليه
بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية وربما نوقش الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة
الواجب عليه تضمنًا وهو وهم وقد جعل العلامة من فروع المسألة الصلاة في الدار المغصوبة من جهة
أن الكون الذي هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز أن يكون منهيًا عنه وغير
على تقدير تحقق النسبة المزبورة أنه قد تقدم سابقًا أن الكل بحسب الوجود الخارجي ليس إلا

الأجزاء فلا معنى لكون الكل حلالاً واجبًا مع كون جزئه محرمًا لأدائه الى اجتماع الأمر والنهي في الجزء من
غير فرق بين القول بكون المقدمة واجبة وعدمه ثم لا أدري هذا الكلام أي القول بكون الجزء
مغاير للكل على وجه يجوز اتصاف جزء الواجب بالحرمة الحكم بالصحة حتى إذا فرض انحصار المقدمة
في الحرام لأن المسوغ للاجتماع المزبور هو تغاير متعلق الحرمة والوجوب على تقدير القول بعدم
وجوب مقدمة الواجب لا يتفاوت ذلك في الانحصار وعدمه بخلاف ما ذكره الفاضل القمي
رحمه الله من كون سبب جواز الاجتماع تغاير المتعلقين تغاير الكلي والفرد فإنه عند الانحصار
لا بد من الحكم بعدم جواز الاجتماع هكذا ذكر شيخنا دام ظله فتدبر ومنها أن مقدمة الواجب لو فرض
كونها من قبيل العبادات كالوضوء أو الغسل أو التيمم بالنسبة إلى مس كتابة القرآن إذا وجب
بنذر ونحوه فعلى القول بوجوب المقدمات يصح إيجاد المقدمات على وجهها بخلاف القول بالعدم
فإنه لا يمكن إيجادها على وجهها لأن المفروض كونها من الواجبات التعبدية المتوقفة على
وجود الأمر والمنكر للوجوب منكر له ولازم ذلك القول بعدم صحة تعلق الوجوب بما تكون مقدمة
من قبيل العبادات لأن إيجاده من دون المقدمات غير سائغ كما هو قضية المقدمية ومعها
غير ممكن لأن المقدمة يتوقف وقوعها على وجه الصحة على الأمر المفروض انتفاؤه وطريان المقدمة
المزبورة لا تخلو من قسمين أحدهما أن تكون في حد نفسها من قبيل العبادات أي مشتملة على مطلوبية
ذاتية كالوضوء والغسل وثانيهما ما لا يكون كذلك كالتيمم فإن كان من قبيل الأول فلا إشكال في
الأمر من حيث صحة الإتيان بها على وجه العبادة بين القول بوجوب المقدمة وعدمه فإن الحسن
الذاتي الموجود في وجوده يوجب صحة الإتيان بقصد القربة فإن الوضوء والغسل من المستحبات
النفسية وإن كان ربما يعرض لهما الوجوب عند تعلق وجوب ما اشترط بهما لا يقال كيف يستقيم
نية الندب في مقدمة الواجب مع أن لازم حكم الشارع بندب مقدمة الواجب تصريحه بجواز الترك وجمع
ولهذا شنع العلامة أعلى الله مقامه في حق ابن ادريس حيث قال بأن الجنب يغتسل في ليلة رمضان
بنية الندب في مقام الذب عن الإشكال المعروف من عدم تعقل الحكم بوجوب المقدمات قبل زمان ذيها

لتحريره

ربما قال رحمه الله ومن أعجب العجاب إيجاب الغسل عليه وأن لا ينوي الوجوب بل الندب فالمغتسل إن
يقول إن كان الغسل ندبًا فله أن لا يفعله فإن سوغ له الصوم من دون اغتسال فهو خلاف
الإجماع وإلا لزم القول بالوجوب أو القول بعدم وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وإن كان واجبًا
فكيف لا ينوي الندب في فعل واجب وعند ذلك الفعل إنما يصلح على حاصل المقصود والدواعي
فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه ولا يحترز عن التناقض فيه انتهى لأنا نقول الاعتبار على
نية الندب في مقدمة الواجب منضمة قصد المقدمية على قصد القربة والامتثال ولا يلزم حكم الشارع
بترك المقدمة من حيث أنها مقدمة حتى يرد محذور القبيح بل إنما يلزمه الحكم بجواز الترك من حيث الذات
ومع قطع النظر عن المقدمات ولا اعتبار عليها أصلا كيف وكل مقدمة لا بد وأن تكون مباحًا من حيث
الذات أو مستحبًا أو مكروهًا أو غير ذلك وإنما الوجوب للمقدمة أمر عرضي لا ذاتي ومن هنا توضح الكلام
المقدح في تشنيع العلامة أعلى الله مقامه على ابن ادريس رحمه الله بما سمعت وإن كانت من قبيل القسم
الثاني كالتيمم فلا يثمر القول بالوجوب بحجية في جواز إيجادها بقصد القربة لما عرفت غير مرة من أن
الوجوب المقدمي لا يؤثر في كونها عبادة ولا التقرب بقصد القربة كما لا يؤثر في استحقاق الثواب والعقاب
أيضًا اللهم إلا أن يقال إن الأمر المقدمي يؤثر في جواز الإتيان بقصد القربة كسائر الأوامر الأصلية لكن
قد عرفت ما فيه مما تقدم ومنها أن لازم القول بوجوب المقدمات حرمة الضد كالصلاة بالنسبة
الى الإزالة الواجبة مثلا بناء على التحقيق من كون ترك أحد الضدين مقدمة لإيجاد الضد الآخر خلافًا
القول بوجوب المقدمات بالعدم بيان ذلك أن لازم وجوب ترك الصلاة مثلا مقدمة للإزالة النجس عن المسجد
حرمة نفس الصلاة بل هو عينه على ما ذهب إليه غير واحد بخلافه على القول بالعدم وثمرته وإن كان
حقًا إلا أن ذلك لا يعد ثمرة لا تترتب على النهي المزبور عن الضد أيضًا ثمرة من الثمرات الشرعية ولا يزيد
حاله على حال الأمر الذي نشأ منه النهي المزبور وتوضيح المقال أن الإزالة الواجبة وإن كانت تقتضي
وجوب ترك الأضداد المستلزم لحرمتها لكن الثمرات المتصورة لهذا النهي بحيث لا يترتب على تقدير
عدمه لا يخلو من أمور الأول العقاب بأن يقول إنه على تقدير كون الضد منهيًا عنه يلزم على
عقاب مضاف الى العقاب ترك الضد الآخر الواجب كالإزالة مثلاً وعن أن النهي المقدمي لا يؤثر

عدم امتثاله عقابًا ولا ثوابًا كما عرفت الثاني الفساد لو فرض كون الضد العبادي مما لو كان
يترك الازالة ويشتغل بالبيع على تقدير النهي دون عدمه وفيه ان النهي المولوي لا يدل على فساد المعاملة
بل لا يدل عليه لو فرض كون النهي اصليًا ايضًا وامّا اقتضاء النهي الفساد في المعاملات مقصور
على موارد مخصوصة كما يبين في محله الثالث الفساد بالنسبة الى العبادات كما لو ترك الازالة حين اشتغل
بالصلاة بناء على القول بالوجوب بالملازمة لحرمة الضد بخلاف القول بالعدم وفيه ان القائل بالعدم
له الحكم بالفساد ايضًا نظرًا الى كون الترك مقدمة مما لا بد منه لايجاد الضد المأمور ولا يسوغ
له الامر به وعدم الامر كاف في الحكم بفساد العبادات الرابع الحكم بكون السفر معصية لو ترك
الازالة الواجبة واشتغل به بناء على القول بالوجوب حيث يترتب عليه آثار سفر المعصية من وجوب
اتمام الصلاة والصوم وغير ذلك بخلاف القول بالعدم فان السفر المذكور لا يدخل في سفر المعصية
فلا يترتب عليه شيء من احكام سفر المعصية وفيه انه يمكن للقائل بعدم الوجوب ايضًا ترتيب
آثار سفر المعصية فيحكم بوجوب الاتمام على من ترك ازالة النجاسة بالذهاب الى الزيارة نظرًا
الى ان المستفاد من الادلة كون المراد من سفر المعصية اعم مما يكون نفس السفر معصية او
مستلزمًا لها الخامس انك عرفت ان ترك الامر المقدمي لا يعد عصيانًا عرفًا ثم ان الاقوال في المسألة
اربعة ثالثها الفرق بين السبب وغيره وربما نسب الى السيد وغيره فظهر مما سبق فساد اول
البحث ورابعها الفرق بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني والاصل مع
المنكر من حيث لا كما يتوهم من اصالة البراءة عن الوجوب فان اصالة البراءة لا يجري في امثال المورد
فان مدرك البراءة اما العقل او النقل وهو قبح العقاب من دون بيان وقد عرفت انه لا عقاب
على ترك المقدمات وان قلنا بوجوبها واما الشرع كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا فلأن
المقدمات قابل ملزم الاتيان بها على كل حال فلا سعة من جهتها سواء قلنا بالوجوب ام لا
بل لا استصحاب عدم الوجوب الذي كان ثابتًا في المقدمات كنصب السلم ونحوه قبل وجوب ذي
المقدمة لا يجري لان الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع وهو غير موجود في المثال لان عدم الوجوب
قبل وجوب ذي المقدمة انما هو ناش عن عدم الموضوع وتحقق وجوده بل لعله ان العلة

واما النقل

وعدم الموضوع معناه عدم اتصاف المقدمات بالمقدمية قبل وجوب ذيها

العلة في عدم الوجوب قبل زمان ذي المقدمة انما هو عدم اتصاف الشيء بكونه مقدمة للواجب
ومع اتصافه لعلة المزبورة بعد فرض وجوب الكون على السطح مثلًا فلا يمكن بقاء المعلول وليس هو
الا كاستصحاب عدم التكليف الثابت حال عدم وجود المكلف بعد وجوده مع الشك فيه قلنا
ما ذكر من الاشتراط المزبور يجري في الوجوديات لان جريان الاستصحاب فيها موقوف على بقاء الموضوع الثابت
في الحالة السابقة بخلاف العدميات فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يجوز استصحاب العدم الثابت لا في
الموضوع بعد وجود الموضوع كما في الامثلة المتقدمة والفرق ان الوجوديات امور موقوفة على الموضوع
فلا يمكن استصحابها بدونها بخلاف العدميات فانها ليست كذلك ولذلك جوزنا استصحاب عدم التكليف
في حال الصغر فيما بعد حال الصغر وان كان عدم التكليف في السابق ناشيًا عن عدم القابلية
ومع فرض الكون على السطح مثلًا فلا يمكن بقاء المعلول وليس هو الا كاستصحاب عدم التكليف الثابت
في حال عدم وجود المكلف بعد وجوده مع الشك فيه قلنا حصوله اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول استدل المثبتون للوجوب بوجوه منها الوجدان وتقريبه ان الطالب لذي المقدمة
كالكون على السطح مثلًا اذا قاس نفسه بمقدمة من مقدماتها يجد نفسه طالبًا لها ايضًا بالبديهة
لكن لا بالطلب النفسي بالطلب التبعي بالمعنى الذي تقدم بيانه لا يقال لو سلم ما ذكرت فانما هو عند الا
لتفات اليها تفصيلًا وكثيرًا ما لا يلتفت الشخص الى المقدمات تفصيلًا فكيف يتصور طلبها فلت
او لا يكفي لنا اثبات وجوب المقدمة في الجملة اذ لا قائل بالفصل وثانيًا انه قد تبين ان الطلب حاصل مطلقًا
غاية الامر انه لو حصل الالتفات الى المقدمات تفصيلًا يكون الطلب ايضًا تفصيليًا والا فالطلب اجمالي
لكن لا بمعنى الاجمالي في نفسه بل بمعنى الاجمال في متعلقه فكما ان كثيرًا ما لا يلتفت الشخص الى مثل ذلك
ومع ذلك هو طالب لتركه قطعًا بحيث لو نبهه احد على ذلك لنهى عنه جزمًا فكذا الحال في المقدمات
والدليل على ان الاجمال ليس في الطلب في نفسه بل من جهة الاجمال في متعلقه انه لا يحدث معنى آخر
عند الالتفات التفصيلي ازيد من المعنى الحاصل قبله وهو ظاهر بعد الرجوع الى الوجدان ثم هذا
الوجوب الثابت بالوجدان وان لم يترتب عليه الثواب والعقاب لكن لا ريب فيما يترتب في جواز

الفتوى بالوجوب ولهذا امتلأت كتب الفقهاء من ذلك كما لا يخفى على المتتبع ومنها الاجماع كما في
الحجيج نسبه الى الامامية وهو المحكي ايضًا عن جماعة منهم البيضاوي الغزالي والآمدي والمراد منه ليس
الاجماع المصطلح اي الاتفاق الذي يدخل فيه المعصوم حتى يورد بكون المسألة عقلية كما يكشف عنها
ادلتهم بل المراد الاجماع اللغوي اي اتفاق العقلاء الكاشف عن دلالة العقل وهذا كان لا يمنع
دخول قول المعصوم ايضًا الا انه مع ذلك لا يسمى اجماعًا فالمصطلح بل الاجماع المصطلح هو ما كان
الامام واسطة في الكشف ومنها الضرورة والمراد منه البداهة كما ادعاها عليه الوافية لا ضرورة
الدين حتى يحكم بكفر منكره كما هو طريقة المذهب كما هو ظاهر ومنها ما تمسك به جماعة من انه لو لم
يجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب عن كونه
واجبًا وقد يورد عليه بوجوه كثيرة لكن يمكن تقريبه على وجه لا يرد عليه شيء من ذلك فنقول
ان المراد من جواز الترك الجائز ليس هو الجواز الشرعي حتى يقال انه لم ينف الوجوب كذلك ولذا لا يلزم
المنكر للوجوب بجواز التصريح على جواز ترك المقدمات بل المراد بجواز رفع الحرج والضيق ولا ريب
في تحققه ومرجعه رفع الوجوب لانه هو عبارة عن الطلب المانع من الترك ثم المراد من المشار اليه في
حينئذٍ ليس هو الترك كما عن الفاضل البروجردي وذلك لانه لو كان المراد ذلك يتجه عليه الايراد
بانه لا فرق حينئذٍ بين جواز ترك المقدمة وعدم جوازه وليس ايضًا مثل الجواز كما عن صاحب
المعالم تاميته الملازمة لان مجرد الجواز لا يلزمه حدوث التكليف بالممتنع اذ قد يتفق فيها المكلف
وان لم تكن واجبة بل المراد منها الترك على وجه الجواز فانه الذي يلزم عليه احد المحذورين المذكورين
فالاستدلال حاصل الاستدلال انه لو لم يجب لكان جائز الترك بمعنى عدم الحرج في
تركها من جانب الشرع المقدس مع تركه مع ذلك اي كونه لا حرج من جانبه لزم اما التكليف
بما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبًا مطلقًا ثم انه قد يورد على هذا الاستدلال
بامرين احدهما انه لا يلزم التكليف بالممتنع لانه انما يلزم ذلك لو كان يطلب المقدمة
بشرط عدم المقدمة واما في حال عدم وجود المقدمة فلا ملازمة ومنها تقات

لا تعدد فيه

ومن هنا ان الكاتب يمتنع له سكون الاصابع بشرط الكتابة وكذا يقال في مقابلة ابي
حنيفة ان الكفار انما يمتنع تكليفهم بالفروع بشرط الكفر لا في حال الكفر ومنها ان الواقع بين
الامرين اي شرط في حال لا يتجه فيما نحن فيه لو فرض حصول ترك المقدمة بالمرة على وجه لا يمكن
حصولها بعد ذلك كترك الخروج مع القافلة الاخيرة الى الحج او قطع الاصابع بالنسبة الى الوضوء
او القاء الشخص نفسه من شاهق فانه لا ريب في كون التكليف بذي المقدمة سفهًا وقبيحًا
اعني بشرط عدم المقدمات او في حال عدم المقدمة وانما يتجه التوقف المزبور في مثل تكليف
الكفار بالفروع والسر فيه ان التكليف بالفروع انما هو بالنسبة الى الازمنة الآتية لا نفس زمان
التكليف والفعل في الزمان الثاني ليس بداخل في الممتنع اصلًا والامتناع في زمان التكليف
لا يضر في صحة التكليف وان فرض الامتناع ذاتيًا بعد عدم الامتناع في زمن المكلف به الثاني
ان التكليف بالمحال وان لزم الآن انه لا دليل على بطلانه مطلقًا بل المسلم منه ما لم يكن مسببًا عن
سوء اختيار المأمور كما في مفروض المقام فان الامتناع فيه عارض نشأ عن سوء اختياره والا
متناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا بق لا فرق عند العقلاء في استقباح التكليف بالممتنع
بين الممتنع بسوء الاختيار وغيره ولذا يقبحون المولى الذي امر عبده الذي بالمشي وعجزه من
دون ان يلاحظوا منشأ الزمانة هل كانت بسوء اختياره ام لا ولا يجوزون التكليف عليه
مطلقًا لانا نقول ان الاوامر الشرعية ليست كالاوامر العرفية في المقام وذلك لان الموالي العرفية
غرضهم من الامر ليس الا التوصل الى المأمور به وحصوله في الخارج بخلاف الاوامر الشرعية فانها
اشبه شيء باوامر الاطباء التي مرجعها الى بيان المصالح والمفاسد فلا يضر عدم القدرة عليه
اذا كان ناشئًا عن سوء الاختيار قال سلطان العلماء ان اوامر الشرع للمكلفين ليست على قياس
اوامر الملوك والحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل ودخوله في الوجود لمصلحتهم في وجوده
حتى اذا فات او امتنع حصوله كان طلبه سفهًا وعبثًا بل اوامر الشرع من قبيل اوامر الطبيب للمريض
اللائق بحاله كذا ان فعل كذا كان اثره كذا وان فعل بخلافه كان اثره بخلافه وهذا المعنى

يتجه

المعنى باق في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل اذ بعد ذلك يصح ان يقال انه
فات عنه ما هو اللائق بحاله ويترتب على ذلك الضمان العقاب الاثر الذي كان اثره ولكن
معنى كونه مكلفا الآن هذا ولا يتعلق للشرع غرض بحصول ذلك الفعل مع وجوده حتى يقال انه
لا يتصور ح انتهى وفيه انه لا فرق في امتناع التكليف بالممتنع بين كون منشأ الامتناع سوء اختيار
المكلف وعدمه لاشتراك ادلة الامتناع من لزوم التسفه على الآمر بل عدم تأتي معنى الطلب مع
امتناع المأمور به وتقبيح العقلاء من امر بالممتنع وغير ذلك من الادلة الشرعية الدالة على امتناع التكليف
بالممتنع بين الكل ولذا يقبحون المولى الآمر للعبد الكون في محبسه المنافية لزما منه من دون مدة
منشأ الزمانية وبالجملة لا فرق بعد فرض الامتناع بين كون المنشأ سوء اختيار المكلف وغيره
جبلة العقلاء بان مرجع الاوامر الشرعية الى اوامر الاطباء وبيان المصالح والمفاسد مع انه
لا نم ذلك عدم الفرق بين كون الامتناع بسوء اختيار المكلف وعدمه ان اوامر الشرع لها جهتها
اوامر الموالي على العبيد واوامر الاطباء والتحقيق انه لا فرق بين الاوامر العرفية واوامر الاطباء
في اشتراط عدم الامتناع في المأمور به لان اوامر الاطباء لا ريب في تضمنها ايضا لمعنى الطلب وهي
لا يتأتى على حسب الحقيقة مع فرض الامتناع نعم الطلب الصوري ممكن حتى في الممتنع بغير سوء الاختيار
لكنه خارج عن محل النزاع فان الكلام في شمول الاوامر الحقيقية لمن امتنع الواجب في حقه باختياره
واما ما اشتهر من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده فانه ان اريد به دفع كون المكلف
مجبورا في افعاله ردا على المجبرة كقولهم ايضا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده و
حاصل معنى الفقرتين انه قد تقرر في الكلام ان ما لم يجب لم يوجد وكذا ما لم يمتنع الفعل لا يكون
معدوما فاراد ان انه الحق الامتناع او الوجوب للفعل في الخارج بالاختيار لغاية اختيار الشخص
الفعل فوجب فوجد وكذا الترك فهذا لا ينافي كون هذا المتصف بالوجوب والامتناع خارجا
عن اختياره بل هذا يؤكد الاختيار لان المعلول مستند الى الاختيار لا ان الارادة بعد ما حصل
الوجوب او الامتناع بالقاء نفسه من الشاهق او قطع المأمور بالوضوء يديه ونحو ذلك هو بعد

بعد مختار في اعدام ما اوجبه او ايجاد ما امتنع حتى يصح التكليف في الخارج كيف وهو بديهي
خلافه ذلك فالشيء في حال الامتناع او الوجوب وان كان باختيار المكلف لكن يمتنع حصول اختياريا
الوجوب والامتناع باختياره لا بمعنى انه مختار على قلب كل من الوجوب والامتناع الى الآخر بل من هنا
ظهر الحق في مسألة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا وان ما حكم فيه من الاقوال الثلثة
التي احدها الامتناع مط والثاني التفصيل بين العقاب والخطاب فينافيه خطابا لا عقابا
الثالث التفصيل بين بقاء اختيار المكلف كالكافر الممتنع عن الاسلام فيجوز تكليفه به حال الكفر
دون ما ينتفي منه الاختيار كمن قطع يده وكمن لبس ما ينبغي بل الذي ياتي على قواعد الامامية
اما هو الاول لكن لا لما عرفت من عدم امكان بقاء الخطاب الاول الذي كان قبل الامتناع كما
لا يتعلق به خطاب جديد وكذا الحال في العقاب اذ لا يتعقل استحقاق العقاب ح على ترك هذا
الممتنع من حيث انه هذا الممتنع نعم يعاقب على تسبيبه لهذا الترك فان هذا التسبيب يوجب عقابا ايض
عند العقلاء وان كان التسبيب للترك قبل وصول زمان الواجب كما عرفت الحال فيه سابقا
لا مزيد عليه ولا تأبى لتوهم خروجه وانا بيان لزوم خروج الواجب المط على تقدير عدم وجوبه
عن وجوبه المطلق بخلافه على القول بالوجوب فان القائل بالوجوب يلتزم ترتب العقاب
عند ترك المقدمة فلما كان العقاب على ترك المقدمة في الحقيقة راجعا الى العقاب لترك المقدمة
لرجوع تركها الى تركه فيصح ان يقال انه لا يلزم خروج الواجب عن الوجوب بخلاف القول بالجواز فانه
لا يوجب تركها على القول به عقابا والعقاب على ترك ذي المقدمة ايض عند حضور وقته غير معقول
كما عرفت فيلزم خروج الواجب عن وجوبه بالمرة والجواب عن الدليل المزبور انه وان كان وجه
الوجوب للزوم الجواز بالمعنى الذي عرفت من رفع الحرج والضيق عن فعله الا ان كون لازمه احد
المحذورين المزبورين محل نظر وذلك لامكان الالتزام ببقاء الوجوب كما قطع به صاحب لم
ولا يلزم تكليف ما لا يطاق اذ ليس المراد وجود الخطاب الاول الصادر عن الآمر في حال الاختيار
حتى يلزم ما ذكر بل المراد من الوجوب هو الصفة المنتزعة من الطلب الوارد على الفعل في الحال الاول

وبوجه آخر حيثيات الوجوب بمعنى الطلب الذي صدر في حال القدرة والاختيار لا يمكن ان يرتفع عن
الفعل بعد تركه المقدمة ام بتركه كما هو ظاهر فتارك ذي المقدمة على هذا تارك للواجب المطلق كما
عرفت من عدم انفكاك هذا الوصف عنه بعد وجوده ولا يصح اتصاف الفعل بصفة الوجوب
على بقاء الطلب فعلا وبعبارة اخرى كون الفعل قد طلب في زمان القدرة لا يحال لانفكاك هذا
المقدار يكفي في الاتصاف بالوجوب كما ان كون الفعل مما يصدق عليه ان المكلف ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل يكفي في الاتصاف بالقدرة والاختيار ولا حاجة الى الصدق المزبور على وجه
الاختيار والقدرة حتى بالنسبة الى زمن انتفاء المقدمة بل قد عرفت ان بعضهم كسلطان العلماء
يلتزم ببقاء نفس الطلب نظرا الى رجوعه الى الاخبار عن المصالح لكن قد عرفت ما فيه من عدم
التعقل في نفسه واستلزامه جواز الطلب في الشفاه بغير اختيار المكلف وهو بط جدا فامكان الالتزام
بعدم بقائه مع منع لزوم خروج الواجب عن الوجوب فان المراد من عدم بقاء الوجوب عدم بقاء استمرار
الخطاب الاول وان الصفة الوجوبية على ما عرفته فلا نسلم امكان ارتفاعه بعد حصوله ثم ان
العقاب الذي هو اثر الوجوب فلا ريب في بقائه ايض بعد ارتفاع استمرار الطلب بترك المقدمة
كترك الخروج مع القافلة الاخيرة لكن ليس العقاب لاجل ترك المقدمة حتى يلزم وجوبها
بل لاجل ذي المقدمة ان قلت هل زمان الاستحقاق هو زمان ترك المقدمة او زمان نفس
الواجب قلت كلا الوجهين جائزان كما ستسمع ان قلت كيف يمكن الحكم باستحقاق العقاب على شيء
قبل حصول زمانه قلت لا غبار عليه بعد كون المدرك في اثبات الثواب والعقاب هو بناء
العقلاء وهم لا ينتظرون حضور زمان ذي المقدمة كايام ذي الحجة في الحج بعد حصول الامتناع
بمجرد ترك المقدمة او الخروج مع القافلة الاخيرة فان الانتظار لغو عندهم بعد كون الوقوع من عدم
حصول ذي المقدمة بالتحقيق انه لا يلزم من الحكم بكون استحقاق العقاب في زمان ترك المقدمة
تقدم استحقاق العقاب على ترك اصل الواجب حتى انه من قبيل تقدم المعلول على العلة وذلك
لانه بترك المقدمة وعدم الخروج مع القافلة الاخيرة يصدق على المكلف انه ترك الحج في زمانه فهو

متحقق في يوم ترك الخروج مع القافلة فاترك الحج يوم ذي الحجة فلا يصح اسناده الى المكلف على نحو
الحقيقة الا بعد حضور يوم ذي الحجة وحصول الترك فيه واما قبله كيوم الخروج مع القافلة
فلا فانه وان كان الحج يوم ذي الحجة معدوما فيه ايضا الا انه مستند الى عدم مجيء زمانه لا الى
المكلف فان الشيء انما يستند الى ما هو مقدم سببا للتأثير من الاسباب ولا ريب في سببية عدم
مجيء الزمان اسبق من تأثير اختيار المكلف ترك الحج فاذا حضر يوم الحج فينحصر سبب امتناع الفعل في
اختيار المكلف فح يصح اسناد الترك اليه لكن مع عدم حقيقية اسناد الترك اليه قد عرفت انه
يصح الحكم باستحقاق العقاب من حين ترك المقدمات لانه عنده يحصل الامتناع والعقلاء
يحكمون بذلك في الحكم بالاستحقاق بل لا يحسنون الانتظار في حكمهم بذلك حضور زمان نفس
الفعل فظهر عدم نهوض الدليل المزبور لاثبات وجوب المقدمة ويمكن الجواب عنه ايض بوجه
آخر كان يقال ان المراد من الدليل المزبور اثبات وجوب المقدمة مع الحكم بعدم وجوب ذي المقدمة
منع ما لا ينبغي صدوره عن احد من العلماء وان كان ربما يظهر من الاردبيلي وصاحبي المدارك والكفاية
حتى حكي ان الجاهل انما يعاقب على ترك الفحص لا على نفس الاحكام الواقعية ولذا اورد
عليهم جمال الدين الخوانساري بانه يلزم الحكم بوجوب المقدمة من دون ذيها والحاصل وان امكن
الالتزام بمثل ذلك والحكم بان العقاب في كل الواجبات انما هو على الحركة الصادرة عن المكلف
ابتداء لا بالواسطة كالتوليديات الا انه خروج عن الظاهر وميل الى خلافه مع عدم دليل
معتبر بعد كون التحقيق استناد الافعال التوليدية ايض الى المكلف كاستناد غيرها من
الحركات الصادرة من دون واسطة والظاهر ان المستدل بالدليل المزبور ليس مقصوده
ذلك وان كان يعطيه الدليل فان المقصود اثبات وجوب المقدمات مضافا الى وجوب
ذي المقدمة كما هو الظاهر فغير ان الدليل لا ينهض بذلك ضرورة ان الحكم بوجوب المقدمة لا يوجب
في دفع شيء من المحذورين لانه اذا قلنا بوجوب المقدمة فتركها المكلف لا يخلو اما ان يحكم ببقاء
التكليف فهو تكليف بالمحال او بعدمه فهو خروج الواجب عن الوجوب والفرق بانه لو حكم

لو حكم بجواز المقدمة فاختيار المكلف تركها يلزم لو بقي الوجوب التكليف بما لا يطاق بخلاف
ما لو كانت واجبة فانه وان لزم ذلك الا انه ناش عن سوء اختيار المكلف ولا يضر ذلك
اذ الاستناد الى سوء اختيار المكلف فاسد لما عرفت من انه لا فرق في بطلان التكليف بالمحال بين
كون الاستحالة مستندا الى سوء اختيار المكلف وعدمه ومنها ما تمسك به بعضهم من انه لو لم
تكن المقدمة واجبة لجاز التصريح بجواز تركها والتالي باطل كما تقدم مثله بيان الملازمة
ان انفكاك حكم العقل بجواز ترك المقدمة كما هو مقتضى عدم الوجوب عن حكم الشرع
به غير معقول واما بطلان التالي فلانه لا ريب في استلزامه القبح على الحكيم فاذا ثبت عدم جواز
تصريح الامر بجواز الترك بقاء وان اجز لفظا ولعل هذا مراد صاحب ابيضاض قوله ان الحكم
بجواز ترك المقدمة عقلا لا شرعا حتى ينكر بيان ذلك ان التصريح بجواز الترك يتصور على وجهين
احدهما ان يصرح به لفظا على وجه يفهم منه التناقض والرجوع عن خطاب ذي المقدمة كان يقول
اوجبت عليك الكون على السطح ثم يقول اجزت لك ان تترك نصب السلم او يقول اجزت لك ان لا
تصعد وعدم الجواز بهذا المعنى معلوم ولكن لا يلزم منه الحكم بوجوب المقدمات كما هو ظاهر الثاني
ان يصرح به لنا كان يقول كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك
على ترك النصب وعلى ترك الصعود على كل واحد من الدرجات وهذا النوع من التصريح لا دليل على قبحه
وعدم جوازه على الامر لم قلت فقد عرفت سابقا وجوب المقدمة وجدانا فكيف يسوغ لك
الجواز المذكور قلت لم ندع الا ما هو من الاغماض عن الوجدان وغرضنا ليس الا نفي كونه
دليلا مستقلا ما عدا الوجدان لا نفي صحته في نفسه ومنها ما تمسك به المحقق السبزواري رحمه الله
في رسالته المعمولة في هذا الباب بقوله ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة بالايجاب يلزم ان لا يكون
تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا للعقاب اصلا لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج ولم يصرح بايجاب المقدمات فرضا فتارك الحج بترك قطع المسافة
الجالس في بلده اما ان يكون مستحقا للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق او في

او في زمان ترك الحج فهو موسم المعلوم لا سبيل الى الاول لانه لم يصدر عنه في ذلك الزمان الا
ترك الحركة والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكبا للقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب
ولا الى الثاني لان الاتيان بافعال الحج في ذي الحجة ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب
بما يمتنع صدوره عنه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور وافعال الحج في ذي الحجة للجالس
في البلد النائي عن مكة غير مقدور له لان الانسان اذا امر عبده بفعل معين في زمان معين
في بلد بعيد والعبد ترك المشي الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفا فعاقبه
بانه لم يصدر عنه الى الان فعل قبيح يستحق به التعذيب لكن القبيح انه لا يفعل في هذه الساعة هذا
الفعل في ذلك البلد لنسبه العقلاء الى سخافة الراي وركاكة العقل بل لا يحكم العرف الا على الا العقاب
ستحقاق السابق قطعا ثم نقول اذا فرضنا ان العبد معه ترك المقدمات كان نائما في زمان الفعل
فاما ان يكون مستحقا للعقاب ام لا لا وجه للثاني لانه ترك المامور به مع كونه مقدورا في وقته واستحقاق العقاب اما عن ترك
لان الاستحقاق اما ان يكون بفعل القبيح وفعل النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق المقدمات واما عن الوجه
كالوجه الثاني لان التعلق حال النوم لم يكن الا مقدمات الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها اذ في زمان الفعل لا وجه للثاني
لا يقال نختار انه يستحق العقاب في زمان الحج قلتم ان الحج في ذلك الزمان ممتنع بالنسبة اليه فكيف كالاول للاول
يستحق العقاب بتركه قلنا ان اردتم ان الحج في ذلك الزمان بشرط عدم المقدمات ممتنع بالنسبة اليه
فمسلم لكن لا يجدي نفعا لانه لم يجب عليه الحج بهذا الشرط وان اردتم ان الحج في زمان انتفاء عدم
المقدمات ممتنع بالنسبة اليه فممنوع اذ يمكن مع انتفاء عدم المقدمات اذ فرق بين المشروط بشرط
الوصف والمشروط حال الوصف فان سكون الاصابع في زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة
ممتنع لانا نقول غاية ما ذكرت ان الحج في ذلك الزمان ممكن ذاتا لكنه لا يكون مصححا للتكليف اذا ذاتا
تحقق امتناع الفعل لعلة سابقة على ذلك الزمان سواء كانت العلة من قبل المكلف ام
من قبل غيره والقائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق لا يخصونه بالمنع الذاتي على ما صرحوا به مع
ان ادلة ذلك من القبح والسفه العقلي وانتفاء غرض التكليف وعدم امكان تعلق الخطاب

كالميل النفساني جاز هذا الامر على انه اذا قيل يوم النحر للساكن في البلد النائي عن مكة طف بالبيت
في هذه الساعة لنسب الى ضعف الحلم وهو الى السفه ليس المانع عن هذا القول لفظيا بل المانع معنوي
وبالجملة من انصف من نفسه وراجع العقل ولا حال استقامة فطرته لا يشك في ذلك اصلا
مثل ان يفعل امرا قبيحا يلوم العقلاء اليوم الحج كما فعل في يوم النحر ما يلوم العقلاء ويقا لكونه مما
انه لا يطوف فهذا اليوم مع انه في البلد النائي عن مكة لحكموا بكذبه وسفهه وزجروه عن القول المعقول
والكلام المعقول عن غير توقف على ان التقرير السابق الذي ساق اليه الكلام اخيرا يجري في هذا
الاعتراض انتهى ما اوردناه نقله لكن فيه نظر اما اولا فبالنقض فانه قد تقرر في محله ان كل امر طرف الممكن
ما لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع وعلى ما ذكره ان الامتناع ولو كان بالاختيار ينافي
العقاب يلزم ان لا يصح العقاب على ترك او فعل اصلا ولا فرق بين حصول الامتناع في ذلك الان
الذي يتعلق بايجاد الفعل فيه وبين حصوله في الان السابق عليه بحكم بحكم العقل لان الامكان الذي هو شرط
التكليف ما يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في زمان اخر واستغناؤه في ذلك الزمان حاصل
في الصورتين وبعد توجه على ان كل ما لم يتحقق في زمان فلزوم امتناعه حاصل في الان السابق على من غير فرق بينهما
فتح قاعدة الترجيح بلا مرجح وان الشي ما لم يجب لم يوجد ولزوم التسلسل او القدم مدفوع في محله واما
ثانيا فبالحل باختيار ان استحقاق العقاب في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم قوله الحج ممتنع بالنسبة كما حقق في محله
اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بتركه قلنا امتناعه انما نشا من اختياره بسبب العدم ومثل
هذا الامتناع لا ينافي المقدورية والحاصل ان القادر هو الذي يصح منه الفعل بان يريد الفعل
مع الفعل او لا يريده فيصح الترك والوجوب الذي نشا من الاختيار لا ينافي الاختيار ولا فرق بين
ان يكون الوجوب ناشيا من اختيار احد طرفي المقدور او من اختيار سببه قال المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد
في جواب شبهة النافين لاستناد الافعال التوليدية الى العبد استناد اختيار ناس الها لا يصح
عنه منا فلا يكون السبب منافيا للمقدورية لزم ان لا يكون مقدورا والوجوب باختيار السبب
لاحق كيف ولو كان الوجوب باختيار السبب منافيا للمقدورية لزم ان لا يكون الواجب بالنسبة

بالنسبة الى كثير من افعاله تعالى عن ذلك لما تقرر من ان الحوادث اليومية مستندة الى اسباب
موجودة مترتبة منتهية اليه تعالى ولا يذهب عليك انه بما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في ذلك الحل لا يتم من ان ترك
الحج ليس ممتنعا في ذلك الزمان بل بشرط عدم المقدمات ليس موافقا للتحقيق وان كان مشهورا
بين القوم لان الاصليين المذكورين سابقا انما يستلزمان الامتناع في الزمان ايضا كما لا يخفى
وان ما ذكره في جواب لا يقال من ان غاية ما ذكرت الامكان الذاتي ايضا منظور فيه لان ما ذكره
القائل وهو المشهور بينهم على تقدير صحته انما يستلزم تحقق على تقدير الشرط ايضا لا يتم على ما ذكره
من ان الامتناع حاصل في الزمان لا بالشرط وقد ثبت من جواز استحقاق العقاب على الترك المذكور
لانا قد تم على ان الفعل الغير الاختياري لا يستحق مدحا ولا ذما غاية الامر انهم ذكروا ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار وعلى ما ذكر الوجوب سابق على الاختيار لانا نقول لو اراد من
الوجوب بالاختيار الوجوب الذي يكون الاختيار داخلا في جملة اسبابه والفعل الاختياري ايضا
ما يكون كذلك وبالجملة ان منتهى الامر الى ما يتراءى في بادي النظر واشتهر بينهم من ان الوجوب بحث
في حال الاختيار بشرط الاختيار واما ان يبنى على ما هو التحقيق من ان بلزوم الوجوب حاصل
في الازل لعله ليس الوجوب وجوبا على ما شرطيا بل وجوبا مطلقا واقعيا وعلى المقدرين يمكن
لحكم العقل بحسب الذي على اصل القبيح او ترك قبيح يكون صدورهما بسبب الاختيار ولا يقبح
وجودهما وامتناع نقيضهما شرطا او مطلقا ولا فرق اصلا بين ان يكون الاختيار اختيار
او بسبب حاصل معهما او سابق عليهما ولو لم يجوز ذلك او بعضها لزم عليه الحكم ببطلان
الشرائع والاديان جميعا وانتفاء الثواب والعقاب واسا لعدم خلو الواقع من احد هذه
الامور بناء على الاصلين المذكورين وعدم الفرق بين امر واحد منها بالفرق الا
كما اشرنا اليه وكذا لو جوز الترجيح بلا مرجح لكن فرق بانه بعد صدور الاختيار
لا فرق اصلا بين اختيار الشي واختيار سببه ومقارنته معه وتقدمه عليه كما لا يخفى نعم لو قيل
بان الشي ما لم يجب لم يوجد ويكتفى بالاولوية والرجحان فربما يخيل فرق ما بين اختيار الشي

و ما اختار سببه او يمكن ان يوقع عند اختيار الشيء اي بعد ذلك الشيء فيصح استحقاق العقاب عليه بخلاف
ما اذا اخير سبب الشيء فانه حرج بجال الشيء فلا يصح استحقاق العقاب عليه سيما اذا كان تحقق السبب متقدما
بالزمان على حصول ذلك الشيء ولو اخير على هذا المذهب ان للفاعل المختار استحقاقا ان يرجح احد مقدوريه
على الآخر من دون سبب موجب لذلك وليس الاختيار والارادة امرا متوسطا بين الفاعل وفعله حتى
بل انما هو امر اعتباري ينتزع من الفعل في مرتبة وجوده كما ذهب اليه بعض فتخيل الترجيح اظهر لكن
هذا المذهب مما لا مساغ له في نظر العقل وكاد ان يحكم البديهة ببطلانه على انه على هذا ايضا لا فرق في
التحقيق وعند التامل وان كان بين الامرين فرق بحسب الظاهر من النظر فتقدير حق التدبر فيما ذكره من ان المستدل
انه عند ترك المقدمات في الزمان السابق لا يتحقق القدرة على الفعل وقت الفعل اذ لا يصدق على
المكلف انه ان شاء فعل او على تقدير المشية ايضا لا يمكنه الفعل بخلاف ما اذا لم يترك المقدمات سابقا
اذ عند حضور وقت الفعل يكون القدرة متحققة وان اختار الترك وصار مستحقا للعقاب بسبب الاختيار
لانه يصدق عليه انه اذا شاء فعل واذا لم يتحقق القدرة لم يصح العقاب والذم على الترك وليس بناء الدليل
على الامتناع حتى يرد ما ذكرت قلت لا نم انه يشترط في صحة العقاب والذم تحقق القدرة حال الفعل
بل انما يشترط تحقق القدرة في جزء من اجزاء زمان بعد التكليف الى زمان الفعل ولا شك ان القدرة حاصلة
قبل ترك المقدمات اذ يصدق على المكلف انه يمكن صدور الفعل منه في وقته وانه اذا شاء فعله وسقوطها
معه باختياره ليس بظاهر ومن يدعي الفرق فعليه البيان مع انا لا نم انه عند ترك المقدمات في الزمان
السابق لا يصدق على المكلف في وقت الفعل انه اذا شاء فعل لو كان في ابتدائه او على تقدير المشية ايضا
لا يمكنه الفعل بقول فيه اشتباه اذ مرادهم من المشية في تعريف القدرة انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل
وهو الارادة التي يسمونها الاجماع الذي لا يتخلف عن الفعل وفيما نحن فيه لا يمكن تحقق هذا المعنى
ثم انما يتحقق المشية بمعنى الشوق والميل الناقص وتحققهما لا يفيد غاية الامر ان يقال المشية
لا يمكن تحققها في هذا الوقت وظاهر ان هذا لا يكون سببا لعدم تحقق القدرة لان عدم امكان تحققها
انما هو بشرط الارادة واختيار الفاعل وهذا ليس بضائر كما ان عدم ترك المقدمات ايضا اذا
الفاعل

اذا لم يرد العبد الفعل وقت الفعل فلا شك انه ح ايضا لا يمكن تحقق ارادة الفعل بشرط عدم
الارادة مع انه لا يخرج الفعل بسببه عن المقدورية فلا تفاوت بين الصورتين الا في ان شرط الامتناع
حاصل في الثاني وقت الفعل وفي الاول سابق عليه وهذا ليس بشيء في المقام كما لا يخفى نعم لو اصطلح
احد على ان المقدور هو ما كان وقت الفعل ارادته وعدم ارادته كلاهما ممكنا لم يكن الفعل
في فرضنا هذا مقدورا لكن هذا ليس بحيث المقدورية التي هي مناط التكليف واستحقاق الثواب
والعقاب ليس سوى كون الفعل بحيث يصدق بالنسبة اليه الشرطيتان المشهورتان ولا يصير ممتنع
مقدمها في وقت الفعل ناشئا من الخارج بل انما من فعل الفاعل بارادته واختياره ومن عدم اعتقاده
النفع والمصلحة والاول ايضا يرجع الى الثاني في الحقيقة كما لا يخفى وظاهر انه لا يختلف الحال بان
حصول سبب الامتناع سابقا وعدمه كما ذكرنا والى هنا ظهر انه يمكن استحقاق تارك قطع المسافة
العقاب على ترك الحج الصادر عنه بسبب اختياره وارادته ويكون زمان الاستحقاق زمان حصول
الترك ولما ذكر من حديث النوم فجوابه ان ما ذكروه من ان فعل النائم لا يتصف بحسن ولا قبح
فانما هو في الافعال المباشرة واما الافعال التوليدية فلا بكون بل ذكروا ان الافعال التوليدية
مستندة الى قدرتنا واختيارنا ودليلهم حسن المدح والذم عليها ومع ذلك فقد ذهبوا الى
ان الافعال التوليدية التي تحصل بعد العجز والموت ايضا فعل العبد كمن رمى سهما فاصاب
الرمية بعد موت الرامي فالاصابة والآلام الحادثة منها انما هي من فعل الرامي وهذا ظاهر فان
مرادهم بما ذكروه الافعال المباشرة والافعال التوليدية كما هو الظاهر ويمكن ان يلتزم ان
سبب الاستحقاق وان كان هو ترك ذي المقدمة لان الواجب لا اصل الذي يستلزم العقاب على تركه
لكن زمان استحقاق العقاب عليه هو زمان ترك الحركة وعدم الخروج مع القافلة الاخيرة
ولا يلزم منه تقدم المعلول على العلة لان علة استحقاق العقاب هو امتناع المكلف
به بحيث لا يمكن المكلف من ايجاده في الخارج وان لم يحصل بعد الترك في الخارج فان المناط
في الحكم بالاستحقاق ومناطه هو بناء العقلاء ولا ريب انهم يحكمون بالاستحقاق بمجرد حصول

الاستحقاق بمجرد حصول الامتناع بترك المقدمة المفضية الى ترك المامور به والشرط فيه انه لا فائدة
في انتظار زمان المامور به بعد العلم بانه يحصل منه الترك لا محالة وان الترك مستند الى المقدمة واختيار
واما ما قد يتوهم من ان تارك المقدمة تارك الذي المقدمة في زمان ترك المقدمة فغير ما لا يخفى لان عدم
المامور به في زمان ترك المقدمة مستند الى عدم مجيء زمانه لا الى اختيار المكلف ضرورة استناد عدم
المعلول الى انتفاء الجزء الاول من علته لترتيب اجزاء العلة في الانتفاء كما هو ظاهر ومما ذكرنا
ايضا الفاضل المذكور في رسالته المرتبة بقوله لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لزم ان لا يستحق من ترك
الفعل العقاب اصلا لكن التالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الطالب للشيء
في زمان معين اذا لاحظ ان في ذلك الزمان يتصور احوال مختلفة يمكن وقوع كل منها فاما
ان يريد الاتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على كل تقدير من ذلك التقادير او يريد الاتيان به في
على بعض تلك التقادير وهذه المقدمة ظاهرة بعد التامل التام وان امكن المناقشة والتشكيك
في زمان البعض لا ينقض بالجزء والكل حيث لا يمكن تعليق وجوب الكل بوجود الجزء ولا تعميم
وجوده بالنسبة الى حالتي وجود الجزء وعدمه لان مرادنا بالحالات ما كان خارجا عن احوال
المراد المغاير له واذا تمهد هذا فنقول اذا امر احد بالاتيان بالواجب في زمان ففي ذلك الزمان
يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها فاما ان يريد الاتيان به على كل تقدير من تقديري الوجود
والعدم فيكون في قوة قولنا ان وجدت المقدمة فافعل وان عدمت فافعل واما ان يريد الاتيان
به على تقدير الوجود والاول محال لانه يستلزم التكليف بما لا يطاق فتعين الثاني فيكون وجوبه مقيدا بحصول
المقدمة فلا يكون تارك ترك المقدمة مستحقا للعقاب على الوجوب شرط الوجوب في الفرض عدم وجوب
المقدمة فانتفى استحقاق العقاب اشار بقوله عليه ان هذا الوجه لو تم لدل على انتفاء الواجب المطلق
لا انتفاء وجوب المقيد عدم المقدمة لما كان من جملة الاحوال التي امتنع صدور ذي المقدمة على تقديره
امتنع تعميم وجوبه بالنسبة اليه ووجوب المقدمة وعدم وجوبها مما لا يؤثر في ذلك ولا يصح ما يلوح
من كلام بعض العلماء من ان عدم المقدمة على تقدير وجوبها لما كان عدم الفعل لان الشيء لا يمكن تعميم

تعميم وجوده بالنسبة الى حالتي وجود الجزء وعدمه لان مرادنا بالحالات ما كان خارجا عن
احوال المراد خارجا معاير له واذا تمهد هذا فنقول اذا امر احد بالاتيان بالواجب في زمانه ففي
ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها اليه ووجوبه بتقدير عدم وجوبها لا
يوثر في الوقت ولا يصح تعميم الارادة وايجابه بالنسبة الى وجوبه وعدمه باحد الحالتين بخلاف
الشيء بالنسبة الى الامر الخارجي المنفصل عنه كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يقال ان التكليف بالشيء
وبمقدماته تعلق واحد ينسب الى احدهما بالذات والى الآخر بالعرض ولا يوجد ارادة متعلقة
بذي المقدمة حتى يستفصل اطلاقها وتقييدها بل هو في ضمن ارادة المجموع وليس عدم الجزء
ووجوده من الحالات التي يجري فيها الاستفصال المذكور وفيه نظر فتامل بالتامل التام والصواب
ان يقال ان القدر الثابت من اطلاق الوجوب ان المامور اذا تركه كان مستحقا للعقاب بسبب
تركه او بسبب ترك ما كان واجبا لاجله وما ذكرت لا يدفع ذلك وان تعلق الارادة به على
سبيل التعميم فغير ثابت والتزام خلافه غير قادح في المطلوب وفيه اولا ان مقتضى الدليل المذكور
هو القول بعدم امكان تحقق اطلاق الوجوب مما له مقدمة وفساده ظاهر والقول بانه لا يلزم
ذلك اذا قلنا بوجوب المقدمات لان الكل ح يصير بمنزلة واجب واحد ولا يصح الاستفصال
المذكور بالنسبة الى الاجزاء فاسد لان النزاع في ثبوت الوجوب المقدمي وعدمه لا في تعلق
التكليف بالمقدمة بمعنى ان تعلقه ومقدماته تعلق واحد في المقدمة بهذا الاعتبار الذي هو محل النزاع
امر خارجي يصح الاستفصال عن حال الواجب بالنسبة اليه سواء قلنا بوجوب المقدمات ام لا
لم نقل ولا يؤثر القول بالوجوب في بطلان الاستفصال عن الاطلاق والتقييد جزما وثانيا
انه يرد نظير هذه الشبهة في الاخبار ايضا فيلزم ان لا يكذب مخبر اصلا فلو قال احد اشتري
اللحم غدا فلم يشتره لا يكون كاذبا اذا لم يدخل السوق لان اخباره به انما يكون على تقدير
دخول السوق وعدمه منوط او على تقدير الدخول فان تقع الكذب لان الكلام ح بمنزلة
ان قال اشتري اللحم ان دخلت السوق وكذا اذا قال المسافر ادخل البلد غدا فان كلامه بمنزلة

اذ خلو عنها على تقدير قطع الطريق فلا يكذب فاذا لم يقطعه لم يدخل لبطلان حمل كلامه على القيم
التعيين حينما ذكر المستدل المزبور من بطلان ما ذكره من اللازم امر معلوم وثالثها
ان قوله فاما ان يريد الاتيان به على كل تقدير فاما ان يراد به ان الايجاب ليس بمشروط
بوجوب المقدمة ولا بعدمها كما قد يستعمل مثل هذه العبارة في مثل هذا المعنى في بعض المواضع
فنختار انه كذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم التكليف بما لا يطاق واما ان يراد به ان المراد
الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبعد ذلك
لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة بل هو اول النزاع كما لا يخفى واما ان يراد به
الاستفسار عن بقاء الوجوب وعدمه في كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها فيرجع الى
بعض ما تقدم سابقا من انه لو قلنا بعدم البقاء يلزم خروج الواجب عن الوجوب ولو قلنا
بالبقاء يلزم التكليف بالمحال فلا بد من الالتزام بوجوب المقدمات وقد عرفت الجواب عنه ايضا
بالامر ببيعه عليه وبالجملة تلك النقاء تامة متوقف عليها وجود تلك الاخبار في الواقع ولا اخبار
عن وجودها او طلبها فلا يلزم ان يكون مشروطا بها بل الاخبار عنها او الطلب بمنزلة
الاخبار عنها او طلبها فلا يحسن الاستفسار كما لا يحسن في صورة التصريح بالاخبار عنها
او طلبها ومنها ما ذكره في الرسالة المزبورة ايضا بقوله حقيقة التكليف عند التولية هي ارادة
الفعل على جهة الابتلاء بشرط الاعلام فالذي عليه مدلول الطاعة والعصيان هي الارادة
المتعلقة بالشيء والالفاظ انما هي اعلام ذلك عليها والعلامة قد يكون شيئا آخر من دلالة
العقل او نصب قرينة اخرى وذهبت الاشاعرة الى ان التكليف لا يستلزم الارادة ولا الدلالة
عليها بل الطلب الذي هو مدلول صيغة الامر شيء آخر غير الارادة يسمونها كلاما نفسيا
وعند المعتزلة انه ليس هنا معنى يصلح لان يكون مدلول صيغة الامر الا الارادة وقد
طال التشاجر واشتد النزاع بينهما والصواب تحتاج الى تعمق وتمام الكلام في ذلك حق الجلي
متعلق بفن الكلام ولا يسعه المقام وحق انه يكفيك مؤنة التشاجر ان تراجع وجدانك

وجدانك عند حصول الامر هل تجد في نفسك كيفية اخرى تصلح لان تكون مدلول الصيغة — غير الارادة
ام لا فانك عند التأمل في النفس او الكيفيات والهيئات لم تجد شيئا كذلك الى ان قال اذا ثبت
ان ايجاب الشيء يستلزم ارادته ونحن نعلم قطعا انه اذا تعلق ارادتنا الحتمية بوجود الشيء
ونعلم انه لا طريق الا بايجاد شيء معين لا يمكن ان يحصل الا به لتعلق ارادتنا الحتمية بايجاده ذلك
الشيء وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدها عن العوارض وان حصل التوقف في بادي
النظر فاذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم الارادة المتعلقة بمقدماته فيكون المقدمة واجبة اذ ليس
الواجب عند اصحابنا الا هذا انتهى وفيه ان مرجع الاستدلال المزبور الى ما ذكرناه من دعوى الوجدان
على ان طالب ذي المقدمة طالب لمقدماته لا محالة لكن قد عدل عنه من الطلب الى الارادة وارتكب — طالب
التجشم في اثبات انه الارادة وهو مما لا وجه له اذ كلما يمكن ان يثبت للطلب من الطرفين يمكن
ان يقع في الارادة من غير مستطوله ومنها ما ذكره ايضا بقوله اذا امر المولى عبده من مرتين بفعل — حرفا بحرف
معين في بلد بعيد ~~في وقت معين~~ وتم حجة التكليف عليهما في نمط واحد فتركا المشي الى ذلك — في وقت معين
البلد عند التضيق ثم اتفق موت احدهما قبل حضور وقت العمل وبقي الآخر فاما ان يستحقا العقاب
او لا يستحقا او استحق الحي دون الميت او بالعكس لا كلام في الثاني لمنافاته لاطلاق الوجوب ولا
في الثالث لمساواتهما في المقدمات الاختيارية ونحن نعلم استواءهما في الاطاعة والعصيان
وليس بينهما تفاوت الا بموت احدهما وبقاء الآخر وهو معزول عن التأثير في الاستحقاق بمقتضى
قاعدة العدل ولا الى الرابع وهو ظاهر فيثبت الاول وبذلك يثبت وجوب مقدمة الواجب وفيه ان موت
احدهما يكشف عن عدم توجه التكليف بالفعل الذي كان يترتب الا لما تقرر من عدم جواز امر الآمر مع
العلم بانتفاء شرطه على ما اتفق عليه الامامية واذا لم يكن مكلفا بالفعل فلا يكون مكلفا بمقدماته
ايضا لان تسلم وجوب المقدمة ان كان فانما يكون من جهة وجوب ذي المقدمة فلما وجبها
بدون وجوبه ثم ما يقول به احد في القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمة لا وجه له سوى قلنا
بوجوب المقدمة او لا فانه قلنا بقبح التجري وكون المتجري معاقبا على فعله يتضح الحكم بكون الميت ايضا

معاقبا من جهة التجري لكن مجرد ذلك لا يجدي في المقام لان الكلام في اثبات وجوب المقدمة
وحرمة تركه لا من جهة التجري بل قد تقدم سابقا ان الوجوب الذي متنازع فيه في المقام ليس معنى
يلزمه استحقاق العقاب نعم لو كان الغرض مجرد اثبات كون المقدمة يقبح تركها ابايوجه كان كما يظهر
من بعضهم كان الاستدلال المزبور وجيها لكن عليه يتجه الاستدلال بكون ترك المقدمة تجريا ثم الاستدلال
على كون التجري معاقبا ببناء العقلاء وبالوجه الذي ذكر في الاستدلال ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة
المزبورة بقوله حاصله انا نستدل بالادلة على استحقاق العقاب من ان الزام المشقة من غير عوض
قبيح عقلا جائز هنا دال على حصول الثواب على المقدمة والمنكرون استحقاق الثواب يبطلها وهذا
الوجه يلزم مجرد الرجحان والزام الوجوب يحتاج الى انضمام مقدمة اخرى يمكن تحصيلها بادنى تامل
وقد اورد عليه المحقق المحشي ايضا بانه اذ فسر غفلة عما جرى في محل النزاع من ان احد محتملاته كون النزاع
في مجرد تحقق الالزام والايجاب بالنسبة الى المقدمة سواء كان تركه سببا لاستحقاق العقاب ام لا بل
هو الاصل والعمدة في هذا الباب كما يظهر من تتبع كلماتهم هنا فاويلم او مع عدم الغفلة عنه لا بمعنى
لا اخذ تحقق الزام المشقة في المقدمة مسلما كما هو ظاهر العبارة لكن فيه ان المراد من الالزام ليس
هو معنى الايجاب الذي يكون محلا للنزاع بل المراد منه انما هو حمل المكلف على الفعل ولا ريب في ان
طالب ذي المقدمة حامل للمكلف على فعل المقدمة وان قلنا بعدم مطلوبيتها فلا وجه للايراد
عليه بوجوه اخرى منها ما ذكره المحقق المزبور ايضا من ان هذه المقدمة وان ذكرها بعض العدلية
لكنها لا وجه لها عند التحقيق فيما هو مقصودهم لا اصل من وضع هذه المقدمة من تكاليف الشرعية
واستحقاق الثواب على امتثالها وكانهم غفلوا عن مقدمات اخرى لهم من وجوب كون المامور به
حسنا والمنهي عنه قبيحا اذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة لانه اذا كلفه الله تعالى
العبد بشيء فلا بد من كونه متصفا بحسن وفائدة بناء على هذه المقدمة ولا يكون ذلك النفع
عائدا اليه تعالى لتعاليه عنه ولا شك انه اذا امر احدا بامر فيه نفع للمامور فلا يلزم عليه عوض المشقة
الحاصلة للمامور من فعله بل يكفيه النفع والحسن بحيث يتحمل العقلاء المشقة التي في الفعل لعوائده

ومقدماته لاجله ويؤثرونها عليها حتى لا يكون قبيحا الا ترى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب
دواء كريه فيه شفائه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض على المشقة للمريض من شربه مع ان
الامر فيما نحن فيه اظهر لان الطبيب قد لا يرجع اليه نفع من شرب الدواء لكن يرجع اليه نفع من الامر
به بخلافه تعالى اذ لا يرجع اليه نفع لا من الفعل ولا من الامر الثاني ما ذكره هو رحمه الله تعالى بان المسلم
انما هو حكم العقل بانه الفعل الذي له مقدمات كثيرة شاقة يستحق بامتثاله اجرا اكثر من الفعل الذي
ليس بهذه المثابة واما ان الاجر بازاء المقدمات فلا قلت فعلى هذا لا فادرة من ثبوت الاجر بازاء
المقدمات لا بد من تاويله وجعله من باب تفريع ثواب ذي المقدمة على مقدماته كما عرفت تفصيله
فيما تقدم الثالث ان اثبات مجرد الاجر لو سلمناه لا يثبت شيئا من المدعى لان المقصود اثبات
الوجوب بمعنى الطلب الالزامي وان كان تبعيا لا يستحق به العقاب والاجر اعم من الثواب فان الثواب
عبارة عن الاجر الذي يستحقه الشخص بازاء الاطاعة وكون الاتيان بالمقدمة اطاعة اول الكلام
سلمنا كون الاجر المزبور هو الثواب لكن الثواب اعم من الوجوب لوجوده في المستحبات ايضا الا ان
يقال ان الاجماع المركب بين الثواب والوجوب كاف اذ لا قائل بعدم وجوب المقدمة ممن
قال باستحقاق الثواب فيه ومنها ما ذكره رحمه الله ايضا بقوله من تامل في القواعد العقلية
ورسوم المصالح الحكمية وجرب التدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء وحكمهم عرف
بجميع غاياته ان الامر بالشيء والالزام عليه قد يكون مطلوبا بالذات وقد يكون مطلوبا بالعرض من
حيث ان تركه مانع فحصول الغرض الاصلي والمطلوب الذاتي فمن اراد تدبير عسكر او بلد كما انه يامرهم — الخ
بالامور النافعة لهم المشتملة على اغراضهم وينهى عن الامور الفاسدة كذلك يامر بالامور المؤدية الى اغراضهم
ومقدماتها وشرائطها والطرق الموصلة اليها وينهى عن الامور المستلزمة لمفاسدهم المؤدية اليها
والمستلزمة لاختلال مصالحهم المؤدية اليه ويريد ويكره على نسبة واحدة واي مصلحة للشيء
اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه ولما كانت المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية كان
التكاليف الشرعية مستلزمة للمصالح عند العدلية ثم ثبت في محله فيلزم وجوب مقدمة الواجب ايضا

مؤيده وجوب المقدمات الداخلة التي يحصل لتارك الحج قد يحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت
الحج وهذا علامة الوجوب لمقدمي والجواب انه ان كان المراد منه ان في فعل المقدمات وتركها مصلحة
مفسدة فلا بد من الامر بها والنهي عن تركها كما هو مقتضى قواعد العدلية فيرد عليه منع اقتضا
اصل العدلية ذلك بعدم ذلك بل المسلم منه انما هو اشتمال الشيء على مصلحة ومفسدة ذاتية
واما المصلحة والمفسدة الغيرية فلا والمسلم فيه ان اشتمال الشيء على المصلحة الغيرية مطلوب من جهة
الى كون المصلحة حقيقة في المعنى والوصف الذي بحال المتعلق فالامر بالمقدمة شرح لعدم كونها
ذات مصلحة حقيقية سلمنا ان المصلحة الغيرية من الامور الموجودة في المقدمة واتصافها بها على
نحو اتصاف ذي المقدمة بالمصلحة النفسية لكن مع ذلك يمكن الاكتفاء بامر ذي المقدمة عن امر
المقدمة ولا حاجة الى تخصيصها بامر آخر بعد الامر بذيها نظرا الى عدم انفكاكها بينهما في
الخارج كما هو قضية المقدمية وان اريد انه يعبر بالمقدمات وينهى عنها بمجرد كونها مقدمة كما هو
من احوال العقلاء فلا بد من ان يكون فيها حسن او قبح لكل ما حسن الامر بها والنهي عنها عند
العقلاء فيرد عليه انا لا نم كون الامر بها والنهي عنها لمجرد المقدمية بل يحتمل كون الامر والنهي ارشاديين
ولذا يحسن في مقام يكون في المقدمية خفاء يحتاج الى اعلام المكلف بها او يخاف الامر من الغفلة
عنها او نسيانها او يكون بعض الاشياء سببا لسهولة تحصيل المطلوب فلذا يرجع هذا الدليل الى
الوجدان الذي ادعيناه ويكون مبحثا كغيره مما يصلح للارجاع اليه الا انه لا حاجة الى توسيط معنى
المقدمات كما لا يخفى فظهر ان الحصر انما هو قضاء الفطرة والى جلاء صلاة الخطاب المتعلق
بايجاد شيء يستلزم الخطاب بشيء بالنسبة الى مقدماته ولذا لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني
ولا اطلب منك مقدمته او ما اريدها او ما الزمها او ما يتعلق خطابي بها تبعا لعد العقلاء وكان
بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب منك جميع ما هو المناط في الحكم بالوجوب من الارادة
ولو كانت اجمالية والالزام بالمكلف به والطلب بناء على التضييق ...
اللفظ موجود في المقدمات فلا دخل لانكار وجوبه بل لعل ذلك ايضا بناء الفقهاء حيث يفتون

شيخ لامر نهيا

بسبب استصحابها فالصحان

الفقهاء حيث يفتون بوجوب المقدمات في كتبهم وليس مرادهم مجرد الاشتراط ولذا تراهم
يفرقون في الحكم بالوجوب بين المقدمات الشرعية كالوضوء والغسل كشراء الماء للوضوء والغسل
ولا الايجب الموجه قال العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية ورد على المحقق الشريف حيث سلم
وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره فلا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة ويشير الى دعوى البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي
قدس سره القدوسي في نقد المحصل حيث قال ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف كان
واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم
ما لا يتم ذلك الفعل الا به وقال المحقق الخوانساري بعد دعواه انه قضاء الضرورة والوجدان
ولا اظنك في مرية من هذا بعد تصور تعلق الخطاب بالايجاب والارادة الحتمية بشيء وتصور
تعلقهما بما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يحصل بدونه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي
الغريبة وكيف يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك مقدماته
التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه وهو في غاية الجودة الا ان ما ذكره دخل له بعد ذلك
بقوله ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب تبعا بمقدمة المأمور به ليس من جهة
كونها موقوفا عليها للمأمور به بل هو من استلزام الفعل المأمور بها حتى ان هذا المعنى ثابت ايضا
بالنسبة الى لوازم المأمور به ايضا التي يكون وجودها تبعا لوجود المأمور به لا مقدما عليه
كما يحكم به الوجدان ومن هذا يحصل التفطن للسبب بان وجوب المقدمة ليس باعتبار استحقاق
العقاب عند تركها لا يحكم الا على تركها الا على ترك المأمور به لانه تكليف بالا يطاق في استحقاق
العقاب على ما يمتنع فعله كما حققه بعض واستدل عليه بهذا المعنى كما سبق مفصلا فتفطن لا يخفى
من نظر ان الظاهر عدم ثبوت هذا المعنى الذي ادعى الضرورة والوجدان عليه بالنسبة الى المقدمات
في لوازم المأمور به التي تبعا لوجود المأمور به لا مقدما عليه فان اللوازم والحاكم على الخطاب
الوجوب المتعلق بها ايضا الا انه دون ما هو ثابت في المقدمات وذلك لعدم وجود معنى فيها يقتضي

يقتضي الوجوب كما في المقدمات ولعل الوجوب فيها من باب صرف التعبير بخلاف المقدمات كما لا يخفى على
الناقد البصير ولعل ادلة النفاة موجودة منها الاصل المقطوع بما تقدم ومنها انه لو كانت المقدمة
واجبة لوصل الينا على وجه العلم بتواتر ونحوه لكان توفر الدواعي وعموم البلوى وعدم وصول الينا
ذلك بطلان فضلا عن العلم والجواب انه يظهر بما تقدم من ان الوجوب ضروري فيكون غنيا
عن بيان الشارع وما نراه من وقوع الخلاف لا ينافي ذلك لوقوع مثله كثيرا مع ان شيوع الخلاف
بينا انما صار عند المتاخرين والا فالمسئلة عند العقلاء القدماء من المعلومات كما يظهر من ملاحظة
كتبهم مضافا الى انه يمكن ان يقال انه لو كانت واجبة لوصل الينا بطريق الظن ايضا فتدبر ومنها انه
لو كانت واجبة لما جاز التصريح بجواز تركها والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فغني عن البيان واما بطلان التالي فلعدم المانع في ان يقول الامر اوجبت عليك الكون على
السطح ولا اوجب نصب السلم ولا اعاقب عليه بل انما اعاقب على ترك الكون على السطح وقد يجاب عنه
بامور منها ان محل الكلام فيما اذا لم يصرح الامر بعدم الوجوب واما فيه فلا كلام في عدم الوجوب
والدليل المذكور لا يدل الا على عدم الوجوب اذا صرح الامر به وفيه ما يظهر لك من ملاحظة ما اسلفنا
في صدر المبحث من ان البحث في المسئلة في اثبات اقتضاء العقل الملازمة بين وجوب الاشياء ووجوب
مقدماتها وعدمه ومنها ان الدليل المذكور انما يصلح فيه من ادعى دلالة خطاب الشيء على وجوب
مقدمته باللزوم البين بحيث دلالة الامر على الوجوب او دلالة الشرط على المفهوم واما من ادعى الدلالة
العقلية البينة فلا اذ لا مانع عنه من جهة التصريح وفيه انه لا ريب في فساده ضرورة منافاة
التصريح بعدم الوجوب للدليل الدال عليه فلا فرق في عدم جواز التصريح بين القول بكونه بينا او
غيره ومنها منع جواز التصريح بجواز ترك المقدمات كيف وهو مستلزم للتناقض خطاب
ذي المقدمة او الرجوع عنه وغيره انه يمكن التصريح على نحو لا يعد تناقضا ولا رجوعا كما في
المثال المزبور فيمنع الدليل وهو يكفي في اثبات المدعى كما لا يخفى نعم لما ادعينا الوجدان على ان مريد
الشيء مريد لمقدماته لا محالة لا يسوغ لنا الجواب المزبور من هذه الجهة وبالجملة هو منع جواز

جواز التصريح معللا بالوجدان لا بعدم امكان لما اثبتناه من دلالة الوجدان وان علل بلزوم
التناقض او الرجوع عن خطاب ذي المقدمة فيمكن منعه كما عرفت ثم ان صاحب ... ذكر في مقام دفع كلام
المخالف حيث قال بانه لو لم يجب المقدمة لجاز التصريح بجواز الترك والتالي بط لانه مستلزم
للتناقض ان جواز التصريح بجواز الترك عقلي لا شرعي حتى يلزم التناقض فان التناقض انما يلزم من التصريح
شرعا مضافا الى حكم العقل بالجواز واما ادراك العقل الجواز فلا يلزم منه لغوية شان العقل انما
هو ادراك الواقع على ما هو عليه وقد يورد عليه بان الفرق المذكور غير متعقل لانه لو كان في
حكم العقل فائدة فلا بد من وجود تلك الفائدة في تصريح الشارع ايضا والا فيبقى حكم العقل بجواز
الترك ايضا لغوا لكن يمكن ارجاع كلامه الى ما ذكره بعض افاضل المتاخرين الى ان مراده ان الحكم
بجواز الترك يبقى لا لفظي على ما اشار اليه لكن كان الاوجه عليه تعليل عدم جواز التصريح لفظا
بما يستلزم احد المحذورين اما المناقضة لخطاب ذي المقدمة او الرجوع عنه لا بلزوم اللغو
الا ان يكون المراد من التعليل ايضا الاشارة الى احد الامرين ومنها ان ايجاب المقدمة فرع تصورها
وربما يامر المولى وهو لا يلتفت الى المقدمات اصلا فضلا عن ايجابها والجواب ان القائل بوجوب
المقدمات لو ادعى كون وجوبها اصليا اتجه الدليل المزبور في مقابله واما على ما ذكره من كون الوجوب
تبعيا مدلولا عليه بالدلالة الالتزامية فلا مع امكان ان يقال ان عنوان المقدمية من القضايا
التي كلما التفت اليها العقل حكم بوجوبها كما انه كل من التفت الى قتل ولده في قتله يبدانه وحكم
حكم بالحرمة ولا حاجة في اثبات الوجوب والحرمة الى ازيد من ذلك ومنها انه لو كانت واجبة يعصي بتركها
والثاني بط لان من ترك نصب السلم عند الامر بالصعود انما يعصي بترك الصعود لا بترك النصب
والجواب يعلم مما تقدم ومنها انه لو وجب المقدمة لصح قول الكعبي بانتفاء المباح وادعائه ان كل مباح
واجب لان ترك الزنا مثلا لا يمكن الا بفعل احد ضده فيكون احد هذه الافعال موقوفا عليه الترك
المذكور وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون احد هذه الافعال واجبا مخيرا والجواب
انه سيجيء بعد ذلك ان الترك لا يتوقف على فعل الضد الاخر فلا يلزم انتفاء المباح و

كون كل مباح واجباً ومنها انها لو وجبت لوجب نيتها والتالي باطل بالاجماع على عدم وجوب
نية المقدمة مثل غسل جزء من الرأس مثلاً ما لم يكن وجوبها لنية انما هو في الواجبات الاصلية التعبدية
لا في كل واجب حتى الواجبات الغيرية التوصلية ومنها انه لو وجب لكانت زيادة على النص والزيادة على
النص نسخ باطل وفيه انها لو وجبت لكانت ثابتة بالنص تبعاً ومن باب الالتزام لا زيادة على النص
حتى يلزم النسخ الباطل ومنها انه لو وجبت لترتب الثواب عليها وجوابه قد تقدم ايضاً من ان
الثواب والعقاب من لوازم الواجبات النفسية لا مطلق الواجب ومنها انه لو وجبت المقدمة لزم
ان يكون التارك للوضوء اذا كان على شاطئ النهر مستحقاً لعقاب واحد واذا كان بعيداً من الماء
مستحقاً لعقاب [illegible] لعقوبات كثيرة مع ان الاعتبار يقتضي
عكس ذلك وجوابه ايضاً يعلم مما سمعت من كون العقاب من لوازم الواجبات النفسية لا الاتم منها
ومن الغيرية والصحيح مع انه يمكن ان يقلب نظير هذا الكلام بان يقال لو لم يجب المقدمة لزم ان يكون
المأمور بالوضوء اذا كان على شاطئ النهر مثاباً بثواب واحد واذا كان بعيداً من النهر ايضاً كان كذلك
مع ان العقل يحكم بزيادة الثواب في الثانية والجواب الجواب واما القول الثالث وهو التفصيل
بين الاسباب وغيرها بالوجوب في الاولى دون غيرها بالوجوب في الاولى فلا بد ان يعلم اولاً
ان المراد من السبب ليس هو العلة التامة المشتملة على الامر المقدور وغير المقدور التي بها
وجود المكلف وقدرته وغير ذلك لما تقدم من ان محل الكلام في باب المقدمة انما هو في
المقدورة فقط وغير المقدور لا يصح اتصافه بالوجوب فيحتمل احتمالين الاول ان يراد
بما عدا الجزء المقدور من سائر اجزاء العلة التامة الثاني ان يراد به هو المقتضي عرفاً ويطلق
عليه السبب عرفاً والاول اقرب الى المعنى الاول اعتباراً والثاني عرفاً وعلى كل حال لا ينبغي الفرق
بينه وبين غيرها من المقدمات كالشرط مثلاً وذلك لعدم فارق يصلح لذلك بعد اشتراكهما
في توقف الواجب عليه وايجاب اشتغال ذمته ودعوى كون وجوب السبب اجماعياً بعد تسليمها
لا يوجب التفصيل المزبور الذي بعد التمسك في عدم وجوب غيره بالاصل المقطوع بما عرفت فلا دلالة في

التي قد عرفت ما فيها وكذا لا يؤثر في التفصيل المزبور كون السبب مما يستند اليه التأثير عرفاً فيصلح استناده حقيقة
الى المكلف ولا يرتبط الكلام في وجوب المقدمة ليس فيما يرجع الى الامور العرفية بل الى الامور الواقعية كما
عرفت فساد القول بوجوب المسبب من بين سائر المقدمات مضافاً الى وجوب [illegible] فاعلم ان القول
بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب ايضاً فاسد من دون فرق بين ان يكون السبب مغايراً للمسبب من
حيث الوجود الخارجي كحركة اليد وحركة المفتاح فانهما شيئان في الخارج وان حصلا دفعة واحدة
او غير مغاير بل متحد معه في الوجود كالكلي والفرد بناء على ما اشتهر في لسان جماعة من ان الفرد مقدمة
سببية للكلي وذلك لان مقتضى ظاهر الامر كون المسبب هو المأمور به وتأويله الى ان المراد منه الامر
بالاسباب يحتاج الى دليل وهو مفقود كما ستعرفه انشاء الله تعالى نعم انما نسلم شيئاً به يحصل الفرق ايضاً
بين الاسباب وغيرها من المقدمات ايضاً وهو ان الامر بالمسبب كالاحراق الحاصل عقيب الالقاء
الذي هو مسبب من الالقاء في النار والكلي الذي هو مسبب عن الافراد على قول معروف يرجع بالاخرة الى تحريك
المكلف الى ايجاد السبب وهو الالقاء لا بمعنى انه يطلق لفظ الاحراق على الالقاء من باب المجاز بل لفظ
الاحراق انما استعمل في معناه الحقيقي لكن لمكان اتحاد عنوان الاحراق مع الالقاء في الخارج
وكون المقصود حصوله من المكلف والمقدور له بلا واسطة انما هو الالقاء فكان الغرض من الامر
المزبور تحريك المكلف على الايجاد والالقاء وكذا الكلام في الكلي والفرد فان الامر بالكلي كالعتق الرقبة
يراد به حمل المكلف على ايجاد الفرد في الخارج الذي هو الواسطة المتعينة بين المكلف وبين
المأمور به وليس كذلك الحال في الاسباب التي يكون وجودها في الخارج مغايراً لوجود المسبب
كتحريك اليد بالنسبة الى حركة الاصابع وان كان القول بمثل ما تقدم فيه ايضاً غير بعيد
بخلاف الشرط والشروط كتحصيل كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح فان الحال فيه ليس
من قبيل الاسباب بل كل من النصب والكون على السطح من افعال المكلف مباشرة لا تولداً
حتى يقال ان الامر بالامر على الكون على السطح يريد تحريك المكلف على نصب السلم وهذا واضح ولا
يخفى ان هذا المقدار من الفرق بين الاسباب والشروط الذي ذكرناه لا يجدي للقائل بان الامر بالمسبب

امر بالسبب ولا القائل بانه عين الامر بالسبب اما الاول فظاهر لان غاية الامر ان الآمر يريد بامره
بالمسبب تحريك المكلف وحمله على ايجاد السبب ومقصود القائل اثبات امر شرعي آخر يكون هو الحامل
للمكلف على ايجاد السبب واما الثاني فلما عرفت من انا لا نقول بان المراد من الاحراق هو الالقاء
من باب المجاز كما هو مراد القائل بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب بل نقول ان المراد هو الاحراق في
الخارج الكاشفة الداعية الى صدور الامر في الخارج ايضاً عنوان الاحراق لكن الصادر من
المكلف لما كان هو الالقاء فالامر بالالقاء المعنون بعنوان الاحراق انما يريد بامره ذلك حمل
المكلف على الالقاء الذي هو المقدور له واستدل القائل بوجوب السبب دون غيره بما تقدمت
الاشارة اليه من الاجماع الذي نقله جماعة منهم الآمدي مع دلالة الاصل وغيره على نفي الوجوب
في غيره والجواب تسليم الاجماع اذا جعل المراد منه اجماع العقلاء لكن لا اختصاص له بالاسباب
الثاني ان التوصل الى الواجب واجب اجماعاً وليس بالشرط لما ذكر فتعين السبب فيكون واجباً والجواب
ان المراد بالتوصل الى الواجب ان كان فعل ما هو وصلة الى الواجب فلا نم الاجماع وان كان المراد
تحصيل الواجب لا الاتيان به فسلم لكن لا يجديهم كما لا يخفى الثالث ان وجود المسبب عند وجود السبب
ضروري وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور والجواب عنه بوجوه منها
ان الوجوب بالغير بالسبب والامتناع بعدم اختيار لا ينافي المقدورية ومنها انه لو تم للزم
انتفاء التكليف اصلاً لان المسبب ايضاً له سبب عند تحققه يجب وجوده وهكذا ينتقل الكلام
الى ان ينتهي الى الله تعالى ومنها انك قد عرفت ان ما لا يكون مقدوراً للمكلف من المقدمات سبباً كان
او غيره خارج عن محل النزاع باتفاق الفريقين وانما الكلام في الامور المقدورة للمكلف والمراد
بالسبب هنا ما يكون واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا السبب مطلقاً والفعل اذا كان
صادراً من المكلف بالارادة والداعي فكونه مما يتوقف على امر لا ينافي استناده الى العبد
وصحة التكليف به ومنها ان الدليل غير منطبق على المدعى بل على تقدير صحته يبطل القول بان الامر
بالمسبب عين الامر بالسبب لانه مستلزم لما هو المدعى ومن هنا يعرف دليل القائل بان الامر

بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب مع جوابه وهو ان القدرة مع الواسطة ايضاً معتبرة يصح
تعلق الامر به فلا وجه لارجاع الامر بالمسبب ويدل على ذلك حسن المدح والذم على الافعال
التوليدية كالافعال الغير التوليدية   واما القول الرابع فقد احتج عليه ابن
الحاجب بانه لو لم يكن الشرط الشرعي واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل لكونه خلاف المفروض فكذا
المقدم بيان الملازمة انه لو لم يجب الشرط لكان للمكلف تركه فاذا اتى بالمشروط فلا يخلو اما ان
يكون اتياناً بتمام المأمور به او لا لا سبيل الى الثاني فان المفروض ان الشرط غير واجب فيكون الآتي
به آتياً بتمام ما يجب عليه فيثبت الاول ثم لم يكن الشرط شرطاً لان الاتيان بتمام المأمور به يقتضي الصحة
والاجزاء وتحققه بدون الشرط ينافي الشرطية قلت اعلم اولاً انه لو سلم الاجماع على وجوب السبب كما عن الآمدي
وغيره فيؤول هذا القول الى القول بوجوب الشرط الشرعي والسبب دون غيرهما والدليل على النفي
هو ما تقدم سابقاً من ان دليل الاثبات فيهما قد علم ايضاً واما بناء على عدم تسليم الاجماع فظاهر
كلام المستدل تخصيص الوجوب بالشرط الشرعي وعدم غيره من المقدمات حتى الاسباب كما يتوهم
ولكن التحقيق ان القول بوجوب الشرط الشرعي على وجه العموم لا ينفك عن القول بوجوب
الاسباب وذلك لان من الشروط الشرعية ما ليس من قبيل افعال المكلفين حتى يصح ان الامر به
بل هو من قبيل الاحوال للمكلف كطهارته من الحدث او طهارة ثوبه ومكان سجوده عن
الخبث ولا ريب ان ما هو من قبيل الاحوال دون الافعال لا يصح تعلق التكليف به الا باعتبار
اسبابه كالوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث وكالغسل بالماء بالنسبة الى
طهارة الثياب فلا يستقيم التعميم المزبور الا باحد الامرين اما القول بتخصيص الوجوب بالشروط
الشرعية التي تكون من قبيل افعال المكلف كالاستقبال والقيام ايضاً بناء على القول بكونه
شرطاً لا جزءاً من الصلاة واما القول بوجوب الاسباب ايضاً كما كان ظاهر كلامه كما في الدليل الذي
عرفته لما عم من الشروط التي تكون من قبيل الافعال او الاحوال لان الاحوال لا الافعال لا يصح تعلق
اما الاول فلا بد من الالتزام بوجوب الاسباب لو لم نقل الا بالملزم بوجوب اسباب الشروط الشرعية

فقط دون سائر الاسباب قلت لا يعقل التفصيل بينها لعدم الدليل على التفصيل المزبور قطعا
بل الطريق متحد ثم ان الشروط الشرعية بعد تسميتها مرجعها الى الشروط العقلية والنسبة الى الشرع
ليس الا لمدخلية الشرع في حكم العقل بالاشتراط لا ان الحاكم بالشرطية هو الشارع وذلك لانه قد قررنا
في محله انه لا يعقل بمعنى حكم الشرع بشرطية شيء لشيء وجعلها وانما المتعقل بيان الشارع للشرطية
الثابتة في نفس الامر توضيح ذلك انه من لاحظ الاوامر العرفية يقطع بان الذي يصدر عن الامر
على سبيل الجعل والانشاء ليس الا تصور المامور به ثم طلبه فاذا فرض كون مطلوبه مقيدا بقيد كالصلوة
المقيدة بالطهارة يحكم العقل باشتراط الطهارة لعدم امكان تحقق الصلوة المقيدة في الخارج بدون
تحقق القيد المزبور ولا ريب في عدم الفرق بين الاوامر العرفية والشرعية بل من هنا تعرف انه كما ان التحقيق
عدم كون الشرط بجعل الشارع كذا التحقيق عدم كون المشروط بجعل الشارع بل هو ايضا من الامور الثابتة
في نفس الامر والواقع والذي يصدر من الشارع ليس الا تصوره وطلبه لا غير فالشرط والمشروط كلاهما
من الامور الواقعية واطلاق الشرعية عليها ليس الا لمدخلية الشارع المقتضي فيهما ولو على وجه البيّنية
لا الجعل اذا عرفت ذلك نعرف الجواب عن الاستدلال اذ بعد رجوع الشروط الشرعية الى العقلية لا يبقى
للتفصيل المزبور وجه بل يكون من باب الفرق من دون فارق سلمنا الفرق وان الشروط الشرعية جعلية
لكن القول بوجوبها لا يدفع محذور لزوم خروج الشرط عن الشرطية بيان ذلك انه لو فرض ان المكلف
تركه عصيانا ما اتى بالصلوة مثلا من دون طهارة فاما ان يقول المستدل بتحقق صلوته نظرا الى انه
اتى بتمام المامور به وهو الصلوة فانه هو المامور به بالامر الاصلي النفسي لا غير والطهارة لو كان
ما هو مامور بها فانما هو بالامر الغيري المقدمي فيلزم خروج ما فرض شرطيته شرعا عن الشرطية واما ان
يقول بالعدم نظرا الى انه لم يات بجزء المامور به وهو الطهارة فالمفروض انه لا يقول بجزئية الطهارة
بل هو مفروض العدم واما ان يقول بالعدم نظرا الى انتفاء قيد المامور به فان المامور به ليس
مطلق الصلوة بل الصلوة المقيدة بالطهارة فنقول فقد ثبت ح ان المؤثر في الحكم بعدم كون الصلوة
التي اوجدها المكلف من دون طهارة تمام المامور به هو كون المطلوب هو المقيد منها بالطهارة لا

لا المطلق فلا اثر للقول بالوجوب في ذلك نظرا الى انه يقع لنا النقض الى دليل المزبور بما لو ترك المكلف
الشرط بناء على القول بعدم وجوبه فانه لا فرق بين القول بالوجوب وعدمه في ذلك والحل بما عرفت
من ان كون المطلوب هو المقيد يكفي في الحكم بعدم تمامية المامور به بدون القيد فلا يحتاج
الى القول بوجوب القيد ايضا ثم انه يمكن الانتصار للمولى ابن الحاجب بما يظهر من مطاوي كلام العضدي
حيث قال بعد الاستدلال على وجوب الشرط الشرعي واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب
الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولما ادى الى الامر به لا بشيء بعينه والا لزم بطلانه فانا نقطع
بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه فانه يظهر ان وجه الفرق بين الشرط الشرعي وغيره ان
الشرط الشرعي مشعور به لا محالة فان المفروض ان الامر انما يامر بالصلوة مع الطهارة لا مطلقا
وهو في قوة امره بالصلوة والطهارة على ان يكون كل منهما جزء المامور به او كالجزء بخلاف غيره
بل يكون على القطع بالنسبة الى غير الشارع فانه ليس كذلك المباشرة بل ربما يامر ولا يشعر بالمقدمات
ولعله يقرب من ذلك ما ذكره السبزواري رحمه الله تعالى في بنائه في الاستدلال على القول المزبور
بانه قد يقال التكليف بالمسبب تكليف بالسبب لا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة
عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجادها في
الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى كلامه
والجواب عما ذكره من باب الانتصار بوجوه منها انه كثيرا ما يلتفت الامر الى المقدمات العقلية
ايضا بل الاوامر الشرعية لا يمكن فرض عدم الالتفات فيها فيكون واجبا بل هو اولى من الشروط الشرعية
ح نظرا الى كونها معتبرة واقعية كالشرعية ومنها انه غاية الامر جعل الشروط الشرعية
من قبيل الاجزاء ولكن وجوب الجزء اول الكلام كما عرفته سابقا الا ان يقال بناء المستدل على
وجوب الاجزاء او الاستدلال مبني على كونه اجماعيا كما عن الباغنوي ومنها ان ما ذكره
السبزواري يرد عليه انه تمامية ايضا موقوف على القول بوجوب الاجزاء وهو اول الكلام وكذا
يتوقف على القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب وقد عرفت ما فيه وينبغي التنبيه على امور

منها هل مقدمة المستحب مستحبة ام لا الحق عدم الفرق بينها وبين مقدمات الواجب فيتم ما ذكرنا من الخلاف ١٢ المستحب
والمختار ومنها الكلام في مقدمة الحرام ولما كان الحرام ما يجب تركه فلا بد من الحكم بوجوب مقدمة تركه
بناء على المختار من وجوب مقدمة الواجب لعدم تعقل الفرق بين مقدمة الفعل والترك فالحكم فيه من
حيث الكبرى مفروغ عنها بعد ما اثبتنا وجوب مقدمة الواجب مطلقا المقصود هنا التكلم فيه من حيث
الصغرى اي تشخيص مقدمة ترك الحرام التي يحكم بوجوبه واعلم ان مقدمة ترك الحرام واما الاولى
ترك بعض اجزاء العلة التامة فمن حرم عليه الزنا يجب عليه ترك بعض اجزاء علة وجود الزنا
فان ترك بعض الاجزاء علة تامة لترك الزنا ضرورة كون انتفاء بعض اجزاء علة الوجود علة
تامة لانتفاء المعلول وذلك لانه لولا ذلك لزم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم عند وجود
بعض الاجزاء وانتفاء البعض الاخر ولا ريب في بطلانه مثلا لا شك ان تحقق الزنا يحتاج الى
علة تامة من جملتها المشي الى بيت الزانية ومن جملتها الارادة ومنها غير ذلك وترك كل خطوة
من خطوات المشي لا ريب في كونه علة تامة لترك الزنا فضلا عن الارادة لكن عدم تحقق الحرام
انما يستند الى ترك الجزء الاول من اجزاء علة الوجود ولا ريب انه الارادة فظهر ان مقدمة ترك
الحرام التي يحكم بوجوبها ليست الا الصارف الذي هو عبارة عن انتفاء ارادة ايجاد الحرام كما
كما ظهر انه لا مقدمة لترك الحرام يحكم بوجوبها من ضد ونحوه حتى يحكم بوجوبها او عدمه لا يقال انه لا يكون الضد
حصر مقدمة ترك الحرام في العلة التامة وهي الصارف لا يصح ضرورة انه كما ان الصارف قد يؤثر
في الفعل المحرم كالزنا مثلا كذا ما يكون ضدا له ايضا يؤثر في عدم الزنا فلو اشتغل الشخص
بايجاد ضده يلزم ترك الزنا ايضا قلت نعم الا ان الاشتغال بضد الزنا ايضا يتوقف على الارادة
وذلك الضد الموقوف على وجود الصارف عن الزنا فالصارف مقدم وجودا في وجود الضد انتفاء
الحرام ولا ريب ان تاثير الصارف في انتفاء الحرام اسبق واقدم من تاثير وجود الضد فيخرج الضد عن
التاثير والمقدمية ويدخل في المقارنات فيكون نسبة انتفاء الحرام كالزنا الى وجود الضد كنسبة
احد معلولي العلة التامة الى الاخر ومن هنا يظهر عندك بطلان كلام الكعبي ايضا حيث انه جعل

جعل الضد فعل من مقدمات الضد الاخر وبالجملة فمقتضى تركيب علة الوجود وان كان كون انتفاء
كل جزء من الاجزاء علة تامة لعدم المعلول ولازمه كون المكلف مخيرا بين ترك كل واحد
من المقدمات وكون ايجاد الضد ايضا مقدمة لترك الحرام متصفا بالوجوب الا ان هذا انما يتم لو
فرض كون كل هذه الاحكام في مرتبة واحدة ولتامّ فرض ترتيب الاجزاء بحسب الخارج فلا العلل العلل
ريب ان عدم المعلول وهو الحرام كالزنا مثلا يكون معلولا لاول المخصوص بناء على القول باستناد
عدم الاحكام الى العلل فالمتصف بالوجوب ح ليس الا ذلك ولكن ربما التزم بعضهم بانه قد لا يكفي
الصارف في ترك الحرام بل يحتاج معه الى الاشتغال بالضد كما لو فرض امرأة جميلة يعلم المكلف
بانه لو لم يخرج من عندها يقع في الزنا لا محالة ح لابد من الحكم بوجوب الضد
سابقا من ان المتصف بالوجوب والمعتبر في الترك الواجب ليس الا الصارف لا يتم ويمكن
ان يورد عليه بان الحصر المدعى تام وان ما ذكر لا يصلح نقضا عليه وذلك لاستناد ترك
الزنا في الصورة المزبورة ايضا الى الصارف اذ لو فرض عدم الصارف عن الزنا لا يمكن تحقق وجود
الخروج الذي فرض ضدا للزنا في المثال المزبور حتى يتحقق الترك فوجود الصارف في الحقيقة
هو المؤثر في ترك الزنا وان كان بقاء هذا الصارف واستمراره موقوفا على الاشتغال بالضد
وهو الخروج ولو فرض قدرة المكلف على ابقاء عدم ارادة الزنا الحاصل له قبل الخروج لما
حكمنا بوجوب الخروج بخصوصه وبالجملة ان الخروج انما يجب على المكلف من جهة انه لا يتحقق
موضوع امكان ارادة الزنا والقوم عليه لا من جهة انه هو المقدم لترك الزنا دون الصارف
اللهم الا ان يقال ان عدم ارادة الزنا في الزمان السابق على الخروج ليس علة الا لترك الزنا في
جملته وهو خارج عن محل الكلام فان الكلام انما هو في ترك الزنا في الزمن الذي بعد الخروج
الذي فرض توقف عدمه على الخروج ولا ريب ان عدم المقدمات في الزمان السابق ليس من علله
ومعه ما استعد انا فرض خروج المكلف من مكان الاجتماع مع المراة الجميلة الى مكان لا يتمكن
فيه من الزنا فترك الزنا ح لا يكون مستندا الى الصارف بل لا يمكن ح تحقق الارادة التي هي

علة تامة للفعل المسماة في اصطلاح المتكلمين بالاجماع وان امكن تحقق الشوق والميل النفساني
الذي ليسا بعيدين في المقصود بل انما يستند عدم الزنا الى الخروج بلا واسطة وان كان توليده
من الصارف السابق فخذ ثم فتلخص الى هنا ان مقدمة ترك الحرام لا اشكال في عدم وجوبه من حيث الكبرى بعد
الكلام المتقدم في مقدمة الواجب انما الكلام فيه من حيث الصغرى فنقول تقدم انه لا يحكم فيه الا بوجوب
الصارف الذي هو علة تامة لعدم مقدمة اخرى غيره حتى يحكم بوجوبها نعم قد يحكم بوجوب الاشتغال بما يضاد
في بعض الاحيان النادرة على ما عرفت تفصيله الحال ثم الوجوب الذي ذكرنا انما هو الوجوب التبعي
الذي لا يحدث تركه عقابا كما عرفت في السابق والواجب هنا الوجوب الصارف بمعنى ترك الارادة التي تسمى
بالاجماع ولا تنفك عن وجود الفعل في الخارج لكونه من العلل التامة واما ترك الارادة السابقة
على الفعل كارادة ترك الزنا في الازمنة الاتية فلا يتصف تركها بالوجوب لعدم التسبيب لا وجودها
بالجهة المقدمية لكن يمكن القول باتصافها بالحرمة الاصلية بناء على ان العزم على الحرام حرام
ويعاقب عليه المكلف كما انه قد يحكم بحرمة غيره ايضا من المقدمات التي لا يكون علة تامة لوجود الحرام
الحرام بل من قبيل الشروط كالمشي الى بيت الزانية وتفصيل الكلام فيه انه بعد ما ثبت حرمة ارادة
الحرام بالمعنى المتقدم ووجوب عدمها المسمى بالصارف يبقى الكلام في امور منها انه هل يحرم عزم
المعصية وقصدها لا بمعنى الارادة المسماة بالاجماع بل بمعنى الارادة الناقصة المنفكة عن الفعل
حرام ام لا ومنها ان ايجاد الفعل الذي يكون علة تامة للحرام حرام ام لا كالقاء البحري على
لا يستحق المحقون الذم ومنها انه هل ايجاد سائر المقدمات للحرام المنفكة عن عزم الحرام حرام ام لا
ومنها الكلام في ان ايجاد مقدمات الحرام بالنسبة الى الغير معا ونية في ذلك او اكراهه عليه
حرام ام لا فلابد من ايراد الكلام في موارد الاول في قصد المعصية وهو على ثلثة اقسام
الاول القصد المجرد الثاني العزم المقارن مع ايجاد بعض مقدمات الحرام كان يعزم على
الزنا ويمشي الى بيت الزانية ولو قدما الثالث ما لو اعتقد فعلا من الافعال الحلال حراما ثم
قصده واتى به ثم انكشف كونه حلالا وهذه هي مسئلة التجري الذي عنونه الشهيد رحمه الله في

القواعد على ما سننقل عبارته فلابد في هذا المورد ايضا من ايراد الكلام في مقامات ثلثة المقام
الاول في قصد المعصية مجردا عن مقارنته مع ايجاد شيء من المقدمات في الخارج او فعل امر غير
المقدمات وقد حكي عن بعض الاجلة اي الاضعف الصدوق ان اعتقادنا ان من هم بسيئة
لم يكتب حتى اعملها فان عملها كتبت عليه سيئة واحدة وظاهره انه لم يكتب ظاهر ثبوت العفو
عنه لا انه ليس بقبيح في نفسه وقد صرح ايضا جماعة منهم الشهيد حيث قال نية المعصية لا تؤثر ما
لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه بل عن المحقق المازندراني نسبته الى الكثير
من اصحابنا وعن المقدس الاردبيلي نسبته الى المشهور وعن بعضهم القول بعدم العفو عنه اذا
تلبس بالعمل وان لم يكتب عليه معصيتان نسبه المحقق المازندراني الى الاكثر العامة والمتكلمين
والمحدثين ومنهم القاضي في تفسيره بل عن بعض فوائده اختيار العدم معللا بانه لو حمله لكان لاه
العازم على الضرب ظلما عاصيا ومن هنا تعرف ما في كلام المحقق السبزواري حيث نفى هذا القول ظالما
وقال فيما حكي عنه لم يقل احد بترتب عقابين احدهما على العزم والآخر على الفعل وعن بعضهم
القول بكونه معصية ونسب الى علم الهدى والطبرسي والزمخشري والبيضاوي ويحتمل عن الاول
منهم ان قوما قد تجاوزوا حتى قالوا العزم اولى وظاهر هذا القول وان كان مغايرا مع القول ٢ على المعصية معصية
بالعفو وانه ليس بعفو حيث قال وان حتى قبل التلبس لكن يحتمل ان يكون مرادهم كون نية
المعصية معصية في نفسه نظرا الى ان ارادة القبيح قبيحة فلا منافي القول بالعفو من حيث
التفضل وربما يؤيد كون مرادهم الحرمة العقلية الغير المنافية لثبوت العفو عنه في الشرع
ما نسب الى السيد الداماد من نسبته الى فقهائنا وفقهاء العامة والاصوليين منا والاصوليين منهم انهم
قد اتفقوا على ان العزم على المعاصي ونيتها مما لا يترتب عليه عقاب ومؤاخذة ما لم يتحقق التلبس
بالمعصية ومما يؤيده ايضا ان البهائي ره اعترف بعد جعل كونه معصية مما لا ريب فيه عندنا
وكذا عند العامة قال وكتب الزيدية من الى القضايا مصرحة غيرها مشحونة بذلك بل هو من ضروريات
الدين بالعفو عنه وعدم الضرع به تقسيم الفقهاء الاصرار على الصغائر الى الفعلي والحكمي

عليها او الحكمي وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها كما عد منه ايضا قصد الافطار في شهر رمضان
وما يفطر وبالجملة لم يتحقق خلاف في حكم ما فانكار العفو عنه ما لم يتلبس بالعمل وان كان ظاهر بعض
العبائر مقتضاه ذلك كما لم نجد خلافا في كونه محرما وقبيحا يورث ذما عقلا لولا ثبوت العفو عنه
شرعا نظرا الى ان ارادة القبيح قبيحة كما في التجريد فهم احمل شيخنا دام ظله العالي بعد الاعتراف
بكون القاصد للمعصية مستحقا للذم باجمال كون ذم الفاعل لخبث ذاته وسوء سريرته حيثما
يكشف عنه القصد ويترتب المرتبة لا على نفس القصد من حيث وجود قبح فيه يقتضي الذم كما في الظلم
وغيره من المحرمات لكن الاظهر بعد الرجوع الى بناء العقلاء هو كون نفس الارادة قبيحة كما هو صريح
عبارة التجريد المتقدمة ويكشف عن ذلك ايضا مضافا الى ملاحظة بناء العقلاء الآيات والاخبار الكثيرة
اما الآيات فمنها قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فانه يعم العزم على الحرام
ومنها قوله تعالى لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان العزم على المعصية يصدق عليه انه
فاحشة فباطن فيكون منهيا عنه ومنها قوله عز شانه ان السمع والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
سيما بعد ما ورد في تفسيره كما في ... عن العياشي عن الصادق عليه السلام من انه يسأل السمع عما سمع
والبصر عما نظر اليه والفؤاد عما عقد عليه ومنها قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين امنوا لهم عذاب اليم ... انه كان حب شياع الفاحشة وحب العذاب فلازمه
ان العزم على نحو التسيم اولى بذلك بل مقتضى هذه الاية كون حب شياعة الفاحشة من
الكبائر فضلا عن ارادتها قلت هذه الاية اخص من المدعى لاختصاصها بخصوص الفاحشة
فلا يمكن تعميم المدعى بعدم القول بالفصل ومنها قوله تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا او عدو ورد في تفسيرها عن علي ع ... ومنها قوله تعالى ولا تعزموا عقدة
النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور
حليم ومنها قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها الى قوله اولئك الذين
ليس لهم في الاخرة الا النار ومنها قوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ومنها قوله

ان الرجل ليعجبه ان يكون شراك نعله اجود من شراك نعل صاحبه فيدخل تحتها م

قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ومنها قوله بل بما تعمدت
قلوبكم واما الاخبار فاصناف الاول ما دل على حرمة نية المعصية وهي كثيرة منها ما رواه الكليني
قال قال رسول الله ص نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله وكل عامل يعمل على نيته
وعن المحاسن مثله ومنها ما رواه ايضا في الكافي عن ابي هاشم عن الصادق ع انه قال انما خلد اهل
النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد
اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد
هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته ومنها ما رواه في العلل
عن ابي جعفر ع انه كان يقول نية المؤمن افضل من عمله وذلك لانه ينوي من الخير ما لا يدركه
ونية الكافر شر من عمله وذلك لانه ينوي من الشر ما لا يدركه ومنها ما رواه الحسن بن محمد الطوسي
في الامالي مسندا عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله ع ان رسول الله ص قال نية المؤمن ابلغ
من عمله وكذلك الفاجر ظ ومنها ما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار
قال لانه اراد قتل صاحبه ومنها ما رواه في الكافي في الصحيح عن ابن محبوب وغيره رفعوه
عن الصادق ع انه قال ملعون من سرّها ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه
ما رواه في الكافي ... ان خير الخير وان شر الشر ومنها ما رواه ايضا عن
الصادق ع انه قال ما من عبد يسر خيرا الا لم تذهب الايام حتى يظهر الله له خيرا وما من عبد يسر شرا
الا لم تذهب الايام حتى يظهر الله له شرا ومنها ما رواه في عقاب الاعمال عن الصادق ع قال ان المؤمن
لينوي الذنب فيحرم برزقه وان كان ... ولا يخفى انه ما ذكرنا محل نظر لا سيما الاخير لكن جملتها
وافية بالدلالة سيما قوله اذا التقى المسلمان حيث انه علل كون المقتول في النار بانه اراد
قتل صاحبه الثاني ما دل على العفو فانه ظاهر في كون الفعل معصية ومما يستحق الذم في
وهي ايضا كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع او ابي
جعفر عليه السلام قال ان ادم ع قال يا رب سلطته علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل

فاجعل لي شيئا فقال يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فإن عملها كتبت
عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشرا ومنها ما عن
فضيل ابن عثمان المرادي سمع أبا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص أربع من كن فيه لم
يهلك على الله عز وجل بعدهن إلا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها فإن هو لم يعملها كتب من
الله له حسنة بحسن نيته وإن هو عملها كتب الله له عشرا ويهم بالسيئة أن يعملها فإن لم
يعملها لم يكتب عليه شيء وإن هو عملها أجل سبع ساعات ومنها ما رواه الصدوق في كتاب
التوحيد عن الصادق ع قال من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فإن عملها كتبت له عشرا و
يضاعف الله لمن يشاء الى سبعمائة ومن هم بسيئة فلم يعملها لم يكتب عليه حتى يعملها فإن لم يعملها
كتبت له حسنة وإن عملها أجل تسع ساعات فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه وإن لم يتب
ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة ومنها ما رواه الحسين ابن سعيد في كتاب الزهد عن الصادق ع أن
إذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه وإذا هم بحسنة كتبت له ومنها ما رواه الصدوق في العلل عن
أحدهما ع قال إن الله جعل لآدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بسيئة
لم تكتب عليه ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة ومنها ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن المؤمن ل
يهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات وإن المؤمن ل
بالسيئة أن يعملها ولا يعملها فلا تكتب عليه ومنها ما رواه الصدوق عنه ع أيضا أن الله قال
لآدم يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه فإن عملها كتبت عليه سيئة
الأخبار الدالة على حرمة الرضا بالحرام منها ما عن أمير المؤمنين ع أن الراضي بفعل قوم كالداخل
معهم فيه وعلى الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول ومنها ما عن النبي ص لو أن رجلا قتل بالمغرب
لو كان صاحبه حاضرا ففرح على ذلك ثم مات دخل النار ومنها ما رواه من أن من رضي بفعل
فقد لزمه وإن لم يفعله ومنها قوله ع يعني الملك لعن الله امة سمعت بذلك فرضيت به ومنها ما
ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين من أن نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم

عن القاتلين بكثير رضاهم بفعلهم بل في بعض خطبه ع كقوله ع بعد المراجعة عن
صفين ما يدل على أن الرضا بالحسنة أيضا حسنة مضافا الى ما مر من إمكان التمسك في ذلك
ببعض ما مر ثانيا كون الرضا بالسيئة سيئة كما لا يخفى وعدم دلالة أخبار الرضا بالحرام على حرمة
الإرادة أما أولوية الإرادة من الرضا في التأثير لتنقيح المناط القطعي لكن كلا الأمرين محل نظر
بل منع الثاني الأخبار الدالة على أن إيجاد مقدمات الحرام محرم إذا قصد بها الوصول الى
الحرام من قصد الزنا والسعي الى بيت الزانية مثل ما دل على العقاب لغارس الخمر والماشي الى السعاية
ووجه الاستدلال أنه لا يصلح للاتصاف بالحرمة في مثل السعاية أو الغرس مثلا إلا القصد إذ
نفس الغرس والمشي ونحوهما لا ريب في كونهما مباحين في حد ذاتهما فليست الحرمة إلا من جهة القصد
الصنف الثالث الأدلة الدالة على حرمة الحسد واحتقار الناس والأمر بالاجتناب عن ظن السوء
والأخبار الدالة على ذم حب الجاه والمال وهي كثيرة منها قول النبي ص حب الجاه والمال ينبتان النفاق
في القلب كما ينبت الماء البقل ومنها ما عنه ص ما ذئبان ضاريان أرسلا في زريبة غنم بأكثر
فسادا من حب الجاه والمال في دين الرجل المسلم وقال ص إنما أهلك الناس اتباع الهوى وحب
الثناء وفي الحديث القدسي يا أحمد ص لو صلى العبد صلاة أهل السماوات والأرض ويصوم صيام
أهل السماء والأرض وطوى الطعام مثل الملائكة ثم أرى في قلبه من حب الدنيا ذرة أو سمعتها أو
رياستها أو حليها وزينتها لا يجاورني في داري ولأنزعن من قلبه محبتي وعليك سلامي ورحمتي
لكن قد يورد على الكل أما القصد فيمنع دلالة العقل على ذلك على وجه القطع بكون الإرادة
من دون فعل من الأفعال معصية وغير القطعي لا يجدي في الأصول وأما العمومات فيرد على
قوله تعالى إن السمع والبصر والفؤاد الخ وقوله تعالى إن تبدوا الخ بأنهما إن وردا في مقام الوعيد
فالمفهوم منهما التقييد بكون الفعل إذا كان محرما ولو فرض عدم ظهورهما في ذلك بمناسبة السوق ومع ذلك
لا يتحقق في الثاني لجواز كون القرينة معينة لا صارفة كما لا يتحقق خلاف ظاهر سوق الأخبار
اللازم وإن أريد منه السؤال التعريض على الحساب والعمل بمقتضى الأعمال والعلم بها فلا يدل

على حرمة شيء بل مفادها كون الأمور على وفق العدالة وأما آية حب إشاعة الفاحشة والناهي
عن العمل بالظن بأنه لا مدخل لهما فيما نحن فيه فإن الأولى إنما تدل على المؤاخذة على محبة إشاعة
الفاحشة في المؤمنين والنهي على حرمة الظن فلا يكونان مرتبطين بالمدعى ولا يستلزمان المدعى
أيضا ولو بواسطة عدم القول بالفصل كما لا يخفى بل بعضهم جعل سياقهما ظاهرا في ظن الفاحشة
والمنطوق وربما تؤيده في الجملة ما في ق والأمالي عن الصادق ع قال من قال في مؤمن ما
رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل إن الذين يحبون الخ بعد
الارتباط أظهر وبذلك يستنبط من ذلك الجواب أيضا عن أخبار الحسد وغيرها مما تقدم فإن المؤاخذة
على الصفات النفسية في الجملة كالاعتقاد ونحوها مما لا ريب فيه وورود العفو عنه مما لم يظهر وأما
احتقار الناس وإرادة المكروه بهم فالظاهر منها والعمل بمقتضاها حرام ولا نزاع فيه وفي بعض
الأخبار مثل خبر خلود الكفار في النار بضعف السند قلت وإن سلمنا اتجاه المناقشة في الأدلة
المزبورة الآن لا يتجه المناقشة في الأخبار الدالة على كون قصد المعصية معصية لا سندا ولا دلالة
أما سندا فلكثرتها وبلوغها حد الاستفاضة وأما الدلالة فلما عرفت من دلالتها على المطلوب أجمع
فلا مجال لإنكار دلالة الأدلة على كون نية المعصية معصية لكن لا ريب أن ظاهر الأدلة ثبوت
العفو عنها أيضا بل ظاهر السيد الداماد الإجماع عليه وما يخالف ذلك من ظواهر الأخبار لا بد من
تأويله بحمله على الحرمة الذاتية الغير المنافية للعفو أو القدح فيه بضعف السند كخبر أبي هاشم المتقدم
أو الطرح لعدم المقاومة للأدلة الدالة على العفو كما لا يخفى فلا حاجة الى الجمع بين الأخبار الظاهرة
في العفو والظاهرة في عدمه بوجوه منها أن يحمل ما دل على العقاب على غير المؤمنين وما دل على العفو
على المؤمنين كما ربما يومي الى ذلك الرواية المشتملة على بيان السر في خلود أهل النار في النار وأهل
الجنة في الجنة ومنها حمل الأولة على النية المجردة الغير المقارنة مع شيء من المقدمات وغيرها والثاني
على ما لو عزم على الحرام وأوجد فعلا كما إذا قصد الزنا ومشى الى بيت الزانية أو عزم على الزنى بامرأة
فأتى بها ثم انكشف كونها امرأته وربما يشهد على ذلك أخبار غرس المعصية وما يدل على عقاب الماشي

للسعاية والغارس للخمر بل يحتمل أدلة المؤاخذة على الإثم بل يمكن دعوى عموم أدلة العفو
عن الإثم من مقارنة الشخص نفسه على الإثم وغيره فلا حاجة الى التمسك بالعفو ومنها حمل الأدلة
على ما إذا لم يرتدع عن قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره والثاني على من ارتدع عن قصده بنفسه
مضافا الى عدم الشاهد على الأول بل ربما ينافيه ما أخذه بعض الروايات كما أن الأخير كذلك لا شاهد
عليه وأما الثاني فمن حيث أن مرجعه الى التزام العفو مطلقا عما نحن فيه من النية المجردة واضعف
من ذلك كله الأخذ بالأخبار الدالة على كون قصد المعصية معصية ومما يعاقب عليه وحمل أخبار العفو
على أنه لا يعاقب على القصد عقاب الحرام المنوي فلا ينافي العقاب في الجملة ثم بعد ما
عرفت حقيقة عدم الحرمة وكونه مما عفي عنه سقط البحث في أنه هل هو كبيرة أم لا وإن كان الحق عدم
كونه كبيرة للأصل ولأن الأدلة الحاصرة للكبيرة خالية عن هذا نعم على بعض تفسيرات الكبائر
لا يبعد الالتزام بكبر قصد بعض المعاصي ثم على تقدير القول بعدم العفو لو ارتكب الشخص الحرام
المنوي هل عليه عقابان أو عقاب واحد فيه خلاف وقد أشير إليه سابقا مقتضى كون كل واحد منهما
معصية وقوله عليه السلام في خبر النهج الآتي على الداخل إثمان إثم الدخول وإثم الرضا الأول ومقتضى أمير المؤمنين ع الراضي بفعل قوم
بناء العقلاء وأن المنوي المحرم إنما يترتب عليه العقاب بشرط القصد لا ما يصدر عن المكلف كالداخل فيه معهم
بلا قصد فلا يتحقق المقتضي للعقابين الثاني وهو الأوجه وربما يقصد تداخل العقابين ولا معنى
له أصلا كما لا يخفى ثم قد يستند على كون العزم على المعصية معصية بتعبير الفقهاء الإطلاق على الصائم
الى المفطر وهو أقدم عليها والحكم وهو العزم على فعل الصائم من تمكنه منها وعدمه من المفطرات
في الجملة الصائم في شهر رمضان الافطار فإنه لم يفطر وفيه نظر أما الأول فلعدم كونه مبنيا على كون
عزم المعصية معصية لصدق الإطلاق بالعزم مع تمكنه منها وإن لم يكن العزم في نفسه معصية
وعلى تقديره احتمال فيتوقف عنده من الإطلاق الفعلي كما أنه كما ينبغي عد العزم على المعاصي كبيرة فإنه جعلوا
من الكبائر الإصرار على الصغائر وهو حاصل بذلك ويلزمهم أيضا أن لا يوجبوا العزم على معصية مع فعل
معصية أخرى كما أنه ليس مبنيا أيضا على أن التوبة واجبة وكل واجب ضده العام حرام وحقيقة

التوبة المستقيم من الجمع مع العزم على عدم العود الى فعله فاذا كان العزم على عدم العود حراما
واجبا فيكون ترك هذا العزم حراما واذا كان ترك عزم عدم العود حراما فما ظنك بنية
العود فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها معصية بل كبيرة حكمية وفيه انه وان كان التوبة
من الواجبات لكنها من الواجبات الارشادية التي مناطها لزوم دفع الضرر ... فحكم ان
مخالفة الاوامر المسوقة للارشاد وبذل النصح لا يورث عقابا مع انه لو كان مبنى كلامهم ما ذكر
لكان الاوجه عده من الاصرار الفعلي ثم ان الخطرات الحاصلة للانسان التي لا استقرار لها
ليست من المعاصي قطعا للزوم التكليف بما لا يطاق على تقديره بل قد حكى عليه اجماع المسلمين
بل الظاهر خروج القصد بدون التصميم بان يحدث نفسه احيانا او بان يفعل كذا او لا
يفعل كذا خارج عن محل الكلام ايضا وانما الكلام في العزم المصمم لانه الظاهر من اطلاق
عناوينهم المقام الثاني في العزم المقارن مع بعض المقدمات كان عزم على الزنا واشتغل بعد
العزم ببعض مقدماته والحق فيه الحرمة لا لاجل العقوبة فانك قد عرفت ان المعصية ليست
الا ترك التصادف بل لان الظاهر من النصوص وبناء العقلاء ذلك فمن النصوص ما يدل على
حرمة الشق العصية ومنها ما دل على حرمة الغرس للخمر والمشي الى السعاية ومنها ما دل على
حرمة المعاونة على الاثم التي منها ما ورد من اعان على قتل مسلم بشطر كلمة اكبه الله على منخره
في النار وليس لاسند الا بعموم اللفظ فانا لظاهر منها انما هي معاونة الغير واما معاونة
النفس بايجاد المقدمات فلا يستفاد منها حرمة ومن دعوى تنقيح المناط العقلي فلعل ان قصد
ايجاد الحرام مع الاشتغال بمقدماته حرام يترتب عليه العقاب ولو فرض عدم ايجاد الحرام
في الخارج وليس المراد الحرمة المقدمية فانها لا تستتبع العقاب كما تقدم بل هذا المعنى لا اختصاص
له بمقدمات الحرام فان ايجاد مقدمات المستحب والواجب يترتب عليه الثواب فان الاتيان بالطاعة
بقصد طاعة عند العقل ولا ينافي ذلك ما قلنا بان المقدمة تابعة لذيها في الحكم وعدمه
فان هذه المطلوبية الثابتة في المقدمات مطلوبية نفسية لا غيرية الحاقات فعلى هذا يلزم اجماع

فانه حرام مع التلبس ... للمعصية ولو بالجملة

اجتماع المطلوبية النفسية والمطلوبية الغيرية في مقدمات الواجب بناء على ما حققنا من تبعية
المقدمة لذيها في الحكم قلت يمكن الذب عنه اما بناء على القول بجواز اجتماع الامر
والنهي فظاهر فتامل واما بناء على عدم الجواز فيكفي ان يقال انه لا تضاد بين المطلوبية النفسية
والغيرية فيمكن اجتماع الوجوب النفسي والغيري فضلا عن الاستحباب النفسي والغيري وتفصيل
ذلك في باب اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى المقام الثالث في التجري وهو التلبس بما يراه
معصية ثم ينكشف الخلاف ففي كونه معصية وعدمه خلاف فظاهر كلماتهم في بعض المقامات هو
الاول كما هو الظاهر من دعوى جماعة على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلاة عصى وان انكشف
بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق وظاهر الطريقي اولى
العلامة في كره اختيار العدم وقال فيها لو ظن الضيق عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف
بطلانه فالوجه عدم ظن الضيق المعصية وتبعه السيد في مفاتيح الاصول وصاحب الاشارات
وعن المحقق البهائي التوقف وقال الشهيد قدس سره في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما
لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر
خلافها ففي تاثير هذه النية نظر من انها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير
مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب
المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل
النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزله فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته
او امته ومنها لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة وسابقه الزوج الى ان قال قده
قال بعض العامة يحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب
في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى
كلامه قده وقد يستدل للاول مضافا الى ما يحكى مما تقدم مما يدل على حرمة قصد المعصية من
بناء العقلاء وغيره وبعد دعوى عدم انصراف اخبار العفو الى مثل ذلك بدلالة العقل وقوته

انا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مائع معين خمرا وقطع الاخر بكون مائع
اخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا
يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لا سبيل الى الثاني
والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف
لما يقتضيه العدل فتعين الاول وقد يورد على الكل اما الاجماع فبان المحصل منه غير حاصل
والمسالة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد والمنقول منه ليس بحجة في المقام واما بناء العقلاء
فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه
لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله واما الدليل العقلي
فبالتزام استحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان
التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يصح ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب
بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم
كما يشهد به بعض الاخبار بهاء من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن
سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها ... يظهر من رسالة شيخنا دام ظله في بيانه
التي صنفها في حجية المظنة التوقف الا ان الذي يقوى في النظر هو القول بالحرمة لبناء العقلاء
والظاهر الاخبار الكثيرة التي مرت اليها الاشارة ومع عدم ثبوت انصراف ادلة العفو الى مسلم ثم
هل المحرم هو النية المشروطة بحصول الفعل في الخارج او المحرم هو الفعل الحاصل في الخارج بعنوان
التجري فيه وجهان ولا يترتب على ذلك ثمرة المورد الثاني في ايجاد العلة التامة للحرام ولا ريب
في حرمته لا للمقدمية بل لما عرفت سابقا بل هي المتيقن منه المستفاد من تتبع كلمات القوم وفي
حكم ذلك الجزء الاخير للعلة التامة ولا فرق في حرمة ذلك بين ان يقصد بايجاد
العلة التامة التوصل الى الحرام او لا بل يكفي مجرد علمه بكونه سببا للوقوع في الحرام او جزء اخير
للعلة بل فرض انفكاك العلم عن القصد بعيد المورد الثالث في ايجاد المقدمات للحرام

الاردبيلي

الحرام من دون ان يقصد بها ايجاد الحرام في الخارج ولا ريب في عدم اتصافه بالحرمة كما علم مما تقدم
توضيحه المورد الرابع في ايجاد مقدمة الحرام للغير بعنوان تسلطه عليه او اكراهه عليه ونحو ذلك والاقسام
المتصورة فيه ايضا اربعة الاول ايجاد العلة التامة كالجاء الغير على الحرام واكراهه عليه
على وجه لا يبقى له اختيار ولا ريب في حرمته وكون وزر الحرام عليه بل اشد لظلمه وثانيها
ان يكون فعله سببا للحرام كمن قدم الى غيره محرما والاقوى فيه ايضا التحريم لان اسناد الفعل
الى السبب اقوى فنسبة فعل الحرام اليه اولى ولذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل
بل قيل انه لا ضمان ابتداء الا عليه الثالث ان يكون شرطا لصدور الحرام كبيع العنب ممن يعلم انه يجعله
خمرا فيمكن التمسك في اثبات حرمته بوجهين الاول قاعدة حرمة الاعانة على الاثم الثاني قاعدة
وجوب دفع المنكر فان ايجاد شرط الحرام بالنسبة الى الغير لا ريب في كونه منافيا للدفع ويمكن
الايراد على الاول بان المعاونة انما تصدق اذا كان مقصود الشخص من ايجاد المقدمة مثل بيع العنب
نحو قصد المعاونة واما اذا كان لدواع اخر مثل ان يكون مقصوده مجرد التكسب وتحصيل
المعاش فلا ضرورة في عدم صدق المعاونة على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه مع انه بتجارته
يحصل شرط الظلم للعشار وكذا الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما الى غير ذلك مما لا
يحصى وفيه ان دعوى توقف الصدق على قصد المعاونة وان كانت مسلمة في الجملة الا انه ليس كلية
على نحو الاطلاق ضرورة صدق الاعانة في بعض الموارد ولو فرض كون الايجاد لا بقصد المعاونة
بل لاغراض اخر كان يريد الظالم قتل مؤمن ويطلب من المكلف سيفا او عصا او غير ذلك من
الالات فيناوله لكن لا بقصد الاعانة بل لاغراض اخر من تحصيل معاش ونحوه فانه لا اشكال
في صدق الاعانة عرفا فالتحقيق اذن هو ما ذكره المقدس في ايات احكامه اعلى الله مقامه في اية
المعاونة من ان المراد بالاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة
مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه
اياه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفا انتهى وكيف كان لا يتم الاستدلال بادلة المعاونة

وان اسلم ذلك الغرض فيعلمه فانه لمجرد ذلك لا يصدق الاعانة ولكن ذلك قليل ان يقال

فيعطيه

على المدعي من حرمة ايجاد شرط الحرام للغير مطلقا بل انما ثبت في موارد صدق الاعانة كما لو قصد
بايجاد المقدمة المعاونة على الحرام او يكون من قبيل المثال المزبور من اعطاء العصا بيد الظالم من
المقدمات التي لها مدخلية ظاهرة في حصول الفعل في الخارج وفي نظر العرف ولما يجد بيع
العصا للظالم في غير مقام ظلمه من دون قصد المعاونة فلا يصدق بها الاعانة وان علم انه يستعمله
في الامر المحرم فضلا عن ان يصدق في مثال التجارة والحج تمام ما يقصد المكلف فيها المعاونة ولا قصد
ايجاد مقدمة الحرام في الخارج وان كان ما اوجده في الخارج مقدمة في نفسه بل مثله خارج عن
المعاونة قطعا حتى عند من لا يقول باشتراط قصد المعاونة في صدقها ان قلت اذا علم الشخص
ان مقصد المشتري حرام من باب المقدمة فيكون بيع العنب اعانة عليه قطعا فيكون محرما قلت
بعد تسليم كون مقدمة الحرام محرمة لا يجدي في اثبات صدق المعاونة على الحرام لانه ليس حراما
في حد ذاته بل المعاونة بالتصحيح فلما تصدق المعاونة اذا قصد البائع عنوان [illegible] المحرم
في مقام البيع واما اذا قصد حصول عنوان الشراء فقط فلا واما الثاني اي قاعدة وجوب
رفع المنكر فثابت بالعقل والنقل بل مما يشهد له ما ورد من انه لولا ان بني امية وجدوا من يجبي
لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبونا حقنا حيث دل على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه
لم يتحقق المعصية من بني امية فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير لكن يرد
عليه ان ادلة النهي عن المنكر من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف انما تدل على وجوب ردع
من هم بها واشرف عليها بحيث لولا الردع لفعله واما عليها فانه يتم دليل على وجوب تعجيز من يعلم انه
يهم بالمعصية مع ان الاستدلال المزبور انما يحسن مع علم البائع بانه لو لم [يبع] ذلك او علم بانه ٢ لو لم يبع لم يحصل من الغير المعصية اما
يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن
المنكر ولو توهم ان البيع حرام على كل احد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بانه لو تركه لفعله
غيره مدفوع بان ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم
الاعتذار بان هذا الفعل واقع لا محالة ولو من غيري فلا ينفع تركي له اما اذا وجب على جماعة

جماعة شيء واحد بحيث يراد منهم الاجتماع فاذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به والاتفاق
معه في ايجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب ولما ما تقدم من الخبر في اتباع
بني امية فالذم فيه انما هو على اعانتهم بالامور المذكورة في الرواية وسياق تحريم كون الرجل
من اعوان الظلمة حتى في المباحات التي لا دخل لها برياستهم فضلا عن مثل جباية الصدقات و ٢ التي
حضور الجماعات وشبهها بل هو من اعظم المحرمات فتلخص ان فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق ٢ مما ذكرنا
المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير الى المعصية غير محرم مطلقا او على التفصيل
الذي تقدم ذكره واما ترك هذا الفعل فان كان سببا يعني علة تامة لعدم المعصية
من الغير كما اذا انحصر الفعل عنده وجب لوجوب الردع عن المعصية عقلا ونقلا ولما
لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضما الى ترك غيره فان علم او ظن او احتمل قيام الغير
بالترك وجب قيامه به ايضا وان علم او ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لان
تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع التروك ولا يجب [illegible]
وجوب الجزء اذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج فظهر ان شرط الحرام الصادر من الغير بقصد المعاونة
محرم ومن دون قصده ولا قصد معنى ما به فليس بحرام جزما كما في التجارة التاجر المتقدم وفي
قصد ايجاد الشرط فقط كبيع العنب من الخمار مثلا [illegible] يكون من دون قصد الغير ايضا الى [illegible] ٧ فان كان
بذلك [illegible] الى الحرام اشكال في عدم حرمته وان كان مع قصد الغير [illegible] فان كان ترك هذا ٢ ففي حرمته
الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير فالاقوى وجوب الترك وحرمة الفعل
والا فالاقوى عدم الحرمة الا في بعض الموارد كما تقدم الرابع ان يكون من قبيل عدم المانع وهذا
يكون تارة مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل كسكوت الشخص عن منع شرب المسكر ولا اشكال في الحرمة
بشرائط النهي عن المنكر وكذا مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة الى الفاعل كسكوت العالم عن
اعلام الجاهل كمن رآه يباشر النجس او يعلم نجاسة المبيع فهل يجب رفع الحرام بترك السكوت
ام لا الظاهر العدم الا اذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فسادا قد امرنا بدفعه

كما لو اطلع على عدم اباحة دم يريد الجاهل قتله او عدم اباحة عرض يريد [illegible] او لزم من سكوته ضرر
مالي قد امرنا بدفعه عن كل احد فانه يجب الاعلام والردع لو لم يرتدع بالاعلام بل الواجب هو
الردع ولو بدون الاعلام ففي الحقيقة الاعلام بنفسه غير واجب وهذا الذي قلنا من عدم وجوب
الردع الا فيما علم من الخارج وجوبه انما هو في الموضوعات الخارجية واما دفع المنكر لا يشملها
واما الاحكام الشرعية فلا ينبغي فيها السكوت عن الجاهل بها مطلقا لقوله [illegible] فليبلغ الشاهد
الغائب [illegible] بل العالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحجة على الجاهل ويتحقق فيه قابلية الا
الاطاعة والمعصية والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا ولا بد قبل الخوض في المسألة من بيان مقدمات الاولى في بيان
الفرق بين هذه المسألة وما يشبهها فنقول بان الفرق عموم من وجه بحسب القائل لجواز القول بالوجوب
هناك وحرمة الضد هنا والانكار فيهما وجواز الاثبات هناك والانكار هنا نظرا الى ان ترك الضد
ليس مقدمة لايجاد الآخر مطلقا كما هو مذهب السلطان العلامة وبعض او التفصيل بين الترك المسبوق
بالوجود وغير المسبوق به وبعبارة اخرى التفصيل بين رفع الضد ودفعه فعقدية الاول دون الآخر
كما هو مذهب المحقق الخوانساري ره او نظرا الى عدم الالتزام بوجوب المقدمة مطلقا او التفصيل بين السبب
وغيره او الشرط الشرعي وغيره فان الضد لا يكون مقدمة ليس سببا ولا شرطا شرعيا بل انما هو شرط
عقلي لانه قد يكون التضاد بين الامرين شرعيا فيكون ترك الضد من المقدمات الشرعية
كما لو في كون ترك الضد من المقدمات العقلية بين كون التضاد ثابتا بالشرع او بالعقل كما نبه
في رد كلام ابن الحاجب بعضهم والحاصل انه يمكن القول بالانكار في المسألة المتقدمة مع انكار حرمة الضد
اما بمنع صغرى المقدمية او منع كلية الكبرى بعد تسليم الصغرى وكذا يمكن القول بالانكار في المسألة المتقدمة
مع الاثبات او القول بالحرمة هنا لا من باب كون ترك الضد مقدمة بل لقاعدة اخرى وهي ان التلازم بين
في الوجود الخارجي لا بد من تلازمهما في الحكم الشرعي ايضا كما هو مختار بعض فترك الضد وان لم يكن مقدمة
للازالة الا انه لا ريب في كون فعل الصلاة مستلزما لترك الازالة ضرورة كون [illegible] المانع ذلك فيكون
حراما لحرمة ترك الازالة الملازم لها فظهر ان بين المسألتين عموم من وجه من حيث الاثبات والنفي لكن يرد عليه
انه انما لا يتم على تقدير صحة مادة الافتراق من الجانبين حسبما قرره ولكنه لا يتم فان القائل بالوجوب هناك
[illegible] وان امكنه الانكار في المقام بمنع الصغرى او كلية الكبرى الا انه لا يستقيم الجانب الوجوب هناك مع
الاثبات في المقام تمسكا بقاعدة التلازم المزبور فان لازم قاعدة التلازم القول بوجوب المقدمة ايضا
ضرورة كون ترك المقدمة مستلزما لترك ذيها المحرم ايضا بل الوجوب [illegible] مستلزم للوجوب اذا كانت سببية
فالاولى ان يورد العموم من وجه كما ذكر لكن بتبديل قاعدة التلازم بالعينية كان يقال لكن المنكر وجوب

الموجب للمقدمة القول بالحرمة هنا الدعوى الغيبية اي كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن الضد العام
بالالتزام بمعنى النهي عن الصلوة مثلا والامر بالحركة عين النهي عن السكون كما يظهر القول به من المحقق السبزواري
في رسالة مقدمة الواجب لكن القول المذكور بمكان في غاية الضعف ضرورة تغاير الامر مع النهي عن بالشيء
ضده بحسب المفهوم والمصداق بل في رسالة المحقق الخوانساري انه لا يبعد كونه خرقا للتركيب الاجماع قلت لا تنافي
بينهما جدا ومجرد عدم امكان الاجتماع لا يوجب الحكم بالتضاد كيف ولوازم المتضادين لا يجتمعان في محل للاجماع
واحد ايضا مع انه كثيرا ما لا يكون مضادة بينهما والحال ان مدار التضاد على عدم امكان الاجتماع الذاتي
لا مجرد عدم الامكان ولو بواسطة عدم امكان اجتماع الملزومين وعدم امكان الاجتماع في المقام انما
هو لعدم امكان اجتماع الارادتين اي ارادة الازالة وارادة الصلوة ان قلت يجري الكلام بالنسبة
الى الارادة المزبورة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول الارادة
المذكورة سبب لعدم ارادة الضد لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الآخر مع ان و
جودها يتوقف على انتفاء الآخر بناء على كون عدم الضد شرطا في حصول الضد الآخر لانا نقول ان
ارادة الفعل وعدمها انما على حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيستوي عليه مبنية
عدم ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضدها بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي الى الضد
موجودا لكن يغلبه الداعي الى المامور به ويرجح فلا يكون عدم ارادة الضد مستندا ايضا الى ارادة المامور
به على عدم ارادته موجبا للدور بل انما مستندا الى ما يقتضيها من غلبة الداعي الى المامور به ومغلوبية ان توقف
الجانب الآخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الآخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء عليها ارادة الآخر بسبب
الآخر مستندا في الجملة الى علة واحدة من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الآخر ليلزم الايراد
ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حينئذ يجيء بيانه فان قلت انا نجري الايراد
ح بالنسبة الى علة الداعي الى المامور به وعلة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان
الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى الضد انما يكون برجحية الداعي الى الضد على حاصل
في رتبة حصول الآخر من غير توقف بينهما ليتقدم لذلك احدهما على الآخر في الرتبة فرجحان الداعي الى المامور وذلك به

المامور به متكافئ في الوجود برجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحانية والمرجوحية من الامور المتضايفة نعبر
ومن المقدمة عدم تقدم احد المتضايفين على الآخر في الوجود هذا تمام الكلام فيما يمكن ان يتمسك به بعض
السلطان مع ما يورد عليه مما اورده بعض المحققين وليكن مجال النظر في كلامه الاستدلال
الجواب ايضا يظهر مما يأتي من بيان مذهب المحقق الخوانساري وهو التفصيل بين الرفع والدفع في حصول
الضدين او الاضداد اذا فرض وجوده في محل كالسواد مثلا لا يمكن وجود الضد الآخر كالبياض
وغيره بعد حصوله فالرفع مما يتوقف عليه وجود الضد فيما لو فرض المحل خاليا عن الاضداد لو وجود
احدها كالسواد مثلا لا يتوقف على عدم الآخر فان المحل خال عنها والكل بالنسبة اليه متساو فلا يلزم
فكلما وجد المرجح لاحدها يوجد هو في الخارج مقارنا لعدم وجود الآخر من دون توقف بينهما
والحاصل انه لا تمانع بين الضدين غير الموجودين في الخارج ولا يتوقف وجود احدهما على عدم الآخر
اصلا بل انما التمانع الحاصل بين الضدين فيما لو فرض وجود احدهما كالسواد مثله في محل يكون
مانعا عن وجود الآخر ما دام هو في المحل ويمكن الاستدلال له اولا بالوجدان فانا نرى بالعيان
انه اذا وجد بعض الاضداد كالسواد في محل يكون مانعا لعدم الآخر بحيث لا يمكن وجود ضد آخر
الا بعد اشتغاله والحاصل ان الوجدان شاهد على وجود الترتيب بين دفع السواد ووجود البياض
دائما ليسا من باب المعلولين لعلة واحدة ولا المقارنات الاتفاقية كما نرى بالوجدان ايضا انه
اذا فرض كون المحل خاليا عن الاضداد وكان نسبة جميع الاضداد بالنسبة الى المحل على السواء وكذا
نسبة بعض الاضداد الى الآخر من جهة عدم توقف وجود بعضها على عدم الآخر وانه يكفي في وجود
كل منها وجود مرجح له فكان وجود ضد يكون مقدمة سببية لعدم غيره من دون عكس هذا عكس
مذهب المشهور القائلين بان الترك مقدمة للفعل من دون عكس وثانيا بانه لا ريب ان رفع الضد
الموجود لا ريب في كونه مقدمة لوجود الضد الآخر بحيث كلما فرض احدهما كالسواد موجودا في الخارج
فلا بد من كونه سببا لعدم الآخر كالبياض فلا يمكن وجوده الا بعد ارتفاع الضد الموجود فلو كان
عدم الآخر مقدمة له لزم كون سبب الشيء مقدمة له وهو دور محال ولازم ذلك ان لا يحكم الوجدان به

بما نفيه الضد المعدوم بالنسبة الى الضد الموجود مثلا نقول في الاضداد التي فرض عدم وجود بعضها
بالنسبة الى البعض الآخر كما لو فرض خلو المحل عن كل لون او فرض اشتغاله بالسواد مثلا فان وجوده
لا يتوقف على عدم الصفرة والحمرة وان توقف على ارتفاع السواد عند اشتغال المحل به نعم في الاضداد
المعدومة يحكم بعدم التوقف من الطرفين بخلاف ما لو وجد بعضها فانه يختص نفي التوقف بالضد
الموجود بمعنى انه لا يتوقف على عدم الآخر مع توقف عدم الآخر عليه لكونه سببا عنه فالا وجه ح
تقرير الدور في المقامين الاول في مقام نفي توقف الضد الموجود على عدم الآخر وقد عرفت بيانه ان
قلت ما ذكرته من كون العدم مسببا عن وجود الضد انما يتم اذا فرض وجود جميع الاجزاء الوجودية
لعلة البياض في المثال المتقدم فانه ح يصح استناد العدم الى السواد الموجود في المحل لان السبب في
عدم البياض ليس الا وجود مانعه وهو السواد لا انتفاء مقتضيه فان المفروض وجود جزء المقتضي
بتمامه واما اذا وجد السواد في المحل وفرض عدم وجود المقتضي للبياض اصلا فعدم البياض
ح مستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع وهو السواد الموجود في المحل فصح تقرير الدور
المزبور يتوقف على وجود الاجزاء الوجودية لعلة البياض مع كون المحل مشغولا بالضد وهو السواد
والمانع ان يمنع من امكان مثل ذلك ويدعى انه لا يجتمع وجود السواد ووجود مقتضي البياض في لوهم
الدور على تقدير محال لا يضر في شيء كما هو ظ قلت ليس علينا اثبات عدم استحالة الفرض المزبور في
اثبات الدور بل يكفي عدم ثبوت الدليل على الاستحالة فانه يترتب اثار عدم الاستحالة ما لم يقم على الاستحالة
دليل ان قلت لا ريب في ان عدم البياض حال فرض وجود السواد في المحل انما هو مستند الى عدم مقتضي
الوجود اذ لو كان فرض وجود المقتضي لا بد من وجوده لكان محل الحل كما هو الفرض وبعد وجود
السواد لا وجه لتبدل الاستناد فالعدم على الدوام مستند الى عدم مقتضي الوجود لا الى فقد المانع ولو فرض
وجود المقتضي قلت هذا الكلام فاسد جدا اذ استناد العدم الى عدم المقتضي انما هو اذا لم يكن مقتضي
الوجود واما مع وجود المقتضي للوجود فلا نفهم معنى لدعوى الاستناد الى العلم بالمقتضي ايضا بل لا بد من استناده
العدم الى وجود المانع وهو الضد الموجود في المحل لا نك ما دمت متغير استند عدم بحار تلك الى فقدان المقتضي

المقتضي وهو انما لا يفال وانما بعد صيرورته غنيا فعلم التجارة انما يستند الى بعض الموانع من خوف
الطريق ونحوه ان قلت الدور الذي قررته انما هو بالنسبة الى مثل السواد والبياض ونحو ذلك من الامور
الخارجية المتضادة واما ما يكون من قبيل افعال المكلفين كالصلوة والازالة فلا نم لزوم ذلك فلا
يتم لاستناد الترك الى وجود الصارف دائما الا الفعل الضد لما قررت من ان فعل الضد يتوقف على ارادته
المتوقفة على انتفاء الآخر فلا يتعقل استناده الى فعل الضد اصلا حتى يلزم المحذور قلت اولا ان ما
استدلوا به على مقدمية ترك الضد لفعل الآخر يعم ما يكون من قبيل افعال المكلفين والاوصاف و
دعوى المدعي ايضا عام فورود الدور فيما يكون من غير قبيل الافعال الاختيارية كالافعال الاضطرارية
من قبيل الاوصاف الخارجية يكفي في رد دعوى الخصم وثانيا نقول ان الدور المزبور لا يختص بما يكون
من قبيل الاحوال كالسواد والبياض او الافعال الاضطرارية بل يعم الفعل الاختياري ايضا
كالصلوة مع الازالة فانه اذا حصل السبب الداعي للازالة في الخارج ثم حصلت نفس الازالة
فلا ريب في كونها مانعة عن وجود الصلوة اذا فرض حصول مقتضاها ولم يبق لنا حالة منتظرة
ما عدى وجود المانع لانه لا يمكن اجتماع اجزاء مقتضي الصلوة مع الازالة لان من جملتها الارادة
وهو لا يجتمع مع ارادة الازالة فالازالة الحاصلة في الخارج باختيار المكلف وارادته كما يمنع من وجود
نفس الصلوة كذا يمنع من حصول مقتضيه ايضا في الخارج فعدم الصلوة مستند الى عدم المقتضي
فانما الآن نقول اولا لا دليل على استحالة وجود ارادة الصلوة مع وجود الازالة فالازالة في الخارج
بارادة المكلف واختياره وعدم اجتماع الصلوة مع نفس الازالة لا يقتضي عدم جواز اجتماعها عمها
مع نفس الازالة وثانيا نقول انه يمكن تقرير الدور المزبور في الارادتين اذ لا ريب في انه مع وجود ارادة
ارادة احدهما لا يمكن ارادة الآخر من جهة كون الارادة الموجودة مانعة عن وجود الاخرى
ومعنى المانع هو كون الشيء سببا لعدم الشيء الآخر فعدم وجود الاخرى لو كانت مقدمة له لزم الدور
الدور وبطلان اللازم قاض لبطلان الملزوم وثالثا نقول ان قضية الكلام المزبور نفي كون
ترك الصلوة ايضا من مقدمات الازالة لان كونه مقدمة انما هو لكون الصلوة متصفة بالمانعية

وعدم المانع مقدمة لوجود الشيء ولا يلزم ما ذكره من عدم استناد الترك في الافعال الاختيارية
الى وجود المانع نحو منافية الصلوة بالنسبة الى الحلال الزكوة ... عدم مقدمة للانزال ولا يلزم
لا يلزم ما ذكر في استناد الافعال الاختيارية الى الشيء ما عدى الصارف فلا فعل مقدمة لترك الآخر
وترك مقدمة لفعله فهو خلاف مقصود المورد ولما نحن بالدور بناء على كون اثبات توقف
وجود كل من الاضداد المفروضة على عدم الآخر كالبياض على الغير الموجود فيه فصول لو توقف
وجود البياض على عدم السواد بان يتوقف وجود الاجزاء الوجودية لعلة البياض عدمي الجزء
الذي هو فقد السواد فلا ريب ان عدم هذا العدم وهو وجود السواد ايضا لا بد من كونه سببا لعدم
البياض ضرورة اقتضاء المقدمية ذلك فاذن قد يكون وجود البياض سببا لعدم السواد ايضا
اذا فرض اجتماع اجزاء علته ما عدى فقد السواد فيلزم الدور وهذا مراد المحقق الخوانساري حيث قال
ثم في جعل الاضداد مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كان ذلك كان المانعية من الطرفين
لاستواء النسبة فاذا كانت الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وح كان
الزنا مانعا من عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا
علة لوجود الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون العلة من الطرفين
لاستواء النسبة انتهى وان كان الظ كون مراده رفع مقدمية الترك مطلقا رفعا ودفعا لكن
الخوانساري ره قال بعض نقل كلامه ان قوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا ان اراد انه
يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو باطل لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامة ووجود
الزنا اذا كان علته التامة مجموعا يكون احد اجزائه عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما
يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعدم اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم المانع
اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض حصول جميع اجزاء العلة التامة للزنا حاصل سوى
عدم الصلوة فعدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا
فيلزم الدور ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا والمستلزم صلاحية علية الشيء على تقدير

تقديره مح ثم انتهى ... على كلا مريه اما اولا فقوله ويجوز ان يكون هذا الفرض محالا غير ملايم
صلاحية علية لان تجويز الجواز لا يجدي في مقابل الخصم بل لا بد من الحكم بالاستحالة بانه لا
يمكن اجتماع الاجزاء الوجودية لعلة كل من الضدين مع خلو المحل عنهما وذلك لانه مقتضاه اجتماع
الضدين في محل واحد بل لا ريب في كون علتي الضدين ضدين ايضا كالمعلولين واما ثانيا فنقول
ان استحالة اجتماع العلتين مع خلو المحل عن الضدين وان كان مسلما لما ذكرناه لكن نتكلم على
وجه استحالته لذلك ولا ريب انه ليس الا ان وجود احدهما مانع من وجود الآخر فلو كان عدم
وجود الآخر مقدمة للموجود لزم الدور قلت الضدان اللذان فرض عدم وجودهما لا يصح
تقرير الدور فيهما لانه يتوقف على فرض وجود المقتضي لكل واحد من الضدين ليكون كل واحد ايضا
مستندا الى وجود الآخر والاول وهو كون وجود كل واحد موقوفا على عدم الآخر وان صح بعد فرض
وجود المقتضي لكل واحد منهما الضدين الا انه لا يصح كون الضدين معدومين قلت يكفي في تقرير الدور
وجود صورة يلزم فيها الدور على مذهب القائل بمقدمية الترك مطلقا وان لم يلزم في ساير الصور ولا
ريب انه لو فرض وجود احد الضدين كالسواد وقيل بتوقفه على عدم البياض ثم فرض وجود المقتضي للبياض
بحيث لا يبقى لوجوده حالة منتظرة الا وجود السواد يكون عدم البياض ايضا مستندا الى وجود السواد
فيلزم الدور ورفع الدور ... حصول ... الاستحالة وجود تمام مقتضي البياض مع وجود السواد
في المحل على وجه يكون عدم البياض مستندا الى وجود السواد ... علته لا بد من استناد عدم البياض
الى السواد الى انتفاء جزء من مقتضيه بان يفرض انتفاء بعض اجزاء المقتضي او لا ثم يفرض وجود
المانع كالسواد مثلا ولو فرض حصولهما دفعة واحدة فالظ الكفاية ايضا في دفع الدور
لما هو المشهور من اولوية استناد المعلول العدمي الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع لو فرض حصولهما
معا فان ايط لنا وجه بناء على مذهب القائل بعدم استناد المعلول العدمي الى مقتضيه لا الى
وجود المانع لو فرض حصولهما معا وان ايط لنا وجه بناء على مذهب القائل بمقدمية الترك رفعا
ودفعا نعم بناء على ما نراه من انه ليس الترك مقدمة مطلقا بل ... على التقدير حصول الضد كالسواد الوجود

الموجود عند فرض وجود مقتضي البياض فلا ينفع في صحة القضية المزبورة وذلك لانه انما يؤثر وجود
المانع مع فرض وجود المقتضي للطرف الآخر والفرض خلافه فلا يتعقل التاثير فلا يكون عدمه مقدمة
لكن نحن في شك في استحالة الفرض المزبور لو لم نقل بان الظ الاوجه عدم الاستحالة فالاوجه الاقتصار
في اثبات المقدمية على ما ذهب اليه المحقق الخوانساري ره من عدم كون ترك الضد مقدمة مطلقا ولا
الرفع ايضا مطلقا بل الرفع الخاص اي الرفع مع فرض كون مقتضي الضد الآخر موجودا على وجه يكون عدمه
مستندا الى وجود الضد الموجود حصوله في المحل كالسواد اذا فرض وجوده ووجود مقتضي البياض
يكون عدمه شرطا لوجود البياض فان مقدمية العدم يتوقف على كون الوجود علة في العدم والعلية
انما هو في الصورة المزبورة دون غيرها ولعل هذا هو الذي ذهب اليه المحقق الدواني ره وان كان
المستند في كلام الخوانساري ره مغايرا لما ذكر قال ره بعد ابطال الاجوبة التي اجاب بها القوم عن
رفع الدور المذكور وتحقيق الكلام وحله انه يجوز ان يقال ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف
عليه وجود الشيء واما اذا كان معدوما فلا يظهر مما قال المحقق الدواني قده انه عند امكان اتصاف شيء
بالمانعية يكون عدم المانع موقوفا عليه واما اذا امكن اتصاف شيء بالمانعية فلا يكون ح عدمه موقوفا
عليه انتهى كلامه وبالجملة الشك في مقدميته ما عدى هذا القسم من عدم المانع يكفي لنا في المصير الى ما ذكر
من المذهب ودفع الدور عليه ظ بما تقدم فانه يتوقف على فرض وجود احدهما كالسواد ووجود
مقتضي الآخر كالبياض على وجه يكون عدم البياض مستندا الى وجود السواد ووجوده ايضا موقوفا
على عدم البياض نظرا الى ان مقتضي البياض موجود وهو يقتضي مقدمية عدم البياض لوجود
السواد لانه لو فرض وجود البياض لوجود مقتضيه يرتفع السواد البتة فوجوده موقوف على عدم
حصول البياض ولكن الظ ان الرفع بعد ما عرفت لا انه يتوقف على الحكم بمقدمية عدم البياض على فرض
كون البياض موجودا وفرض موجودا يتوقف على فرض انتفاء السواد من المحل فهو يتوقف على انتفاء بعض
اجزاء مقتضيه او تمامه فاحصل الدور ثم ما ذكرنا من عدم رفع الضد الموجود مقدمة لوجود الضد
المعدوم بعد فرض وجود مقتضيه انما يصح في مثل السواد ونحوه كله مما يكون من الاشياء القائمة

القارة بناء على الحق من عدم القول بتجدد الامثال واما مثل الحركة والسكون فلا نقول ايضا بكون رفع
الحركة مقدمة لوجود السكون كما لا نقول من عدم القول بتجدد الامثال ح اما مثل الحركة بكون دفعه مقدمة له
وذلك لان الرفع في مثله غير معقول فيعد كون حركة كل آن غير حركة آن آخر فالسكون اذا حصل مقتضيه
يوجد بمنع الحركة ويكونان من باب معلولي علة واحدة وكذا الكلام في سائر الاشياء بناء على القول
بتجدد الامثال فتدبر اذا عرفت هذا فتكلم في توضيح المراد من قولهم الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده على حذو
ما تقدم في باب مقدمة الواجب وهو يتوقف على التكلم في كل واحد من المفردات الواقعة فيها فنقول
الامر ولا ريب في كونه ظاهرا في الامر الوجوبي كما لا ريب في جريان النزاع المزبور في سائر اقسام الاوامر
الوجوبية من الموسع والمضيق والعيني والكفائي والتعييني والتخييري والغيري والنفسي والتعبدية والتوصلية
والاصلي والتبعي بمعنى انه ليس شيء منها متفقا عليها بين الخصوم بل لا يلزم من قال بالاقتضاء في
البعض التعميم في غيرها وكذا لا يلزم ممن انكر في البعض التعميم وذلك لكون المسئلة عقلية لا يقبل التخصيص
نعم المستفاد من كل امر انما هو على حسبه فالامر المضيق يقتضي النهي على نحو التضييق والامر التخييري وهكذا لكن
بعض الاجلة جعل النزاع فيما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا فقال حتى لو كانا موسعين فلا
ريب في فساده كما عرفت وان كان مراده كون نزاعهم فيما ذكر بمعنى كون الظ من عناوينهم ذلك وان
كانه يمكن اجراء النزاع في غيره من الاقسام ايضا فله وجه لامكان ان يقال ان المتبادر من قولهم الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده ذلك فان الظ الامر هو الالزام المتبادر منه الضيق والتعيين فيختص بالالزامية
ونحوها من الواجبات المضيقة وكذا المتبادر من النهي ذلك كما انه لا يلزم جعل الواجب مضيقا في ارادة
ما ذكرنا من التضييق والتعيين من الامر والنهي الى اعتباره في العنوان بل يجعل الضد موسعا اذ لو فرض
كونه من الواجب المضيق فيكون من قبيل تعارض المضيقين فح عدم الاهم لا بد من التخيير ولا يلزم
كون النهي تخييريا ايضا لما عرفت من كونه مانعا للامر كما انه لو فرض كون احدهما اهم من الآخر
فترجيح غير الاهم عن كونه واجبا اصلا فيكون من الموسع لكن لا بد من جعل مرادهم من الموسع غير
معناه المصطلح عند الاصولي وهو ما يقابل الواجب

حق في المركب للاجماع فان مورد كلام القول المزبور ان الامر بالازالة مثلاً يرجع الى النهي عن الضد
العام وهو الترك ومرجع القول المزبور الى النهي عن الضد الخاص لعدم صحة تعلق التكليف
بالتركيبات لعدم دخولها تحت القدرة والقول بان النهي عن الضد هو النهي عن الضد
خلاف الاجماع المركب فان القول في باب النهي منحصر في امرين احدهما القول بان الترك متعلق
القدرة فلا حاجة الى الامر الوجودي وثانيهما القول بان النهي يرجع الى الامر بالكف فالقول
المزبور يكون خرقا له فالقول المزبور ايضا غير متجه فانه ليس المقصود اثبات التفرقة بين المسألتين
بل بيان الفرق على حسب ما عند الاصوليين وتنقيح المسألة وتحقيق بان الفرق بينهما
بناء على ان البحث في المسألة السابقة في المقدمات الوجودية وهنا في العدمية وهو مما لا يلائم
العنوان والادلة في المسألة السابقة وبناء غير واحد القول بالحرمة وعدمه هنا على المسألة
المتقدمة بل في كلماتهم في الباب المتقدم ما يدل على خلاف ما ذكره صريحا وتلويحا غير ما ذكر
كما يعثر عليه المتتبع وقد يفرق بان الكلام هناك كبروي وهنا صغروي فان مقدمية
ترك الضد لما كان من الامور النظرية ومحل التشاجر بين العلماء عنونوا مسألة الضد لبيانه
بعد الفراغ عن القول بوجوب المقدمة وعدمه وفيه انه مناف لظاهر العنوان والادلة والاقوال
في هذه المسألة كما لا يخفى مع ان قول السلطان رحمه الله بحدوث عنوان المسألة من القدماء
مع ان مقتضى الترتيب تقديم البحث في الصغرى على الكبرى لا العكس والتحقيق ان يقال ان عنوان
البحث عن الضد العام مع البحث السابق ظاهر لا يحتاج الى البيان واما البحث عن الاضداد
الخاصة فالنسبة بينه وبين بحث المقدمة عموم مطلق فان الاول فرع من فروع الثاني بناء
على امكان المقدمية مطلقا او في الجملة كما نختاره فالفرق واضح لا يحتاج الى البيان الثانية
في بيان مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر وعدمها وعكسه فالذي ينسب الى المشهور هو القول
بان ترك احد الضدين مقدمة شرطية لفعل الضد الآخر دون عكسه اي من دون كون
فعل الضد مقدمة لترك الآخر مطلقا لكفاية الصارف في الترك والذي ينسب الى السلطان والشيخ

البيابان وغيرها العدم مطلقا وهذا هو الحق فنا يدل على ان رفع الضد بعد وجوده في الخارج مقدمة
لوجود الضد الاخر على ان الاضداد المعدومة فلا تفاوت حصول بعضها الا بعدم الاخر بل يحصل
دفعة كمعلولي علة واحدة وعن الكعبي التوقف وقد يستدل على الاول وهو كون ترك الضد
مقدمة لوجود الاخر دون العكس اما على جزئه الاول اي كون الترك مقدمة فبالوجدان
او لانا نجد بعد المراجعة الى انفسنا وتخليتها عن الغواشي الاوهام ونحيز التمايز بين ترك الضد لاوهام
بالنسبة الى وجود الضد الاخر وتوقف الثاني على الاول كما نجد بين سائر المقدمات مع ذيها وبان
الضدين متمانعان بمعنى كون وجود كل منهما مانعا عن وجود الاخر وسببا لعدمه كما في كل متمانعين
فعدم كل منهما شرط في وجود الاخر وان عدم المانع من مقدمات الوجود واجزاء علته فالضدان
عدم كل منهما شرط في وجود الاخر اما بيان الصغرى وهو وجود التمانع من الطرفين في المتضادين
فلانه لولاه لزم الخلف لانا فرضناهما ضدين والضدان عبارة عن كل امرين وجوديين
لا يكون اجتماعهما ممكنا وفرض عدم التمانع يلزمه امكان وجود احد الضدين في محل كا
لبياض مثلا مع وجود الضد الاخر وهو الخلف المزبور فلا بد بعد فرضهما متضادين الالتزام
بكون كل واحد منهما مانعا ومؤثرا في عدم الاخر بحيث لولا رفعه لا يمكن ايجاد الاخر ان قلت
يمكن لنا القول بالتضاد وانه لا يمكن وجود احد الضدين كالبياض والسكون مثلا مع وجود
الاخر في محله كالسواد والحركة مع انكار المانعية التي هي عبارة عن كون وجود كل ضد مؤثرا
في عدم الاخر وسببا فيه وذلك لجواز استناد عدم جواز وجود الضد كالبياض والسكون
مثلا الى عدم جواز وجود علته مع وجود الضد الاخر من السواد والحركة في المحل المزبور قلت
ننقل الكلام الى عدم جواز وجود العلة التامة للضد الاخر فان كان عدم الجواز هنا مستندا
الى السواد والحركة مثلا فيثبت المطلوب لصيرورة كون وجود الضد سببا لعدم امكان وجود الضد
الاخر غاية الامر ان التضاد بالذات يكون بين السواد مثلا وعلة البياض ونضم البياض
الى ذلك ان الفرق بين السواد وعلة البياض وبينه وبين نفس البياض بالتزام التمانع والتضاد

والتضاد في الاول دون الثاني تحكم صرف فيتم المدعى مضافا الى ان المقصود في المقام اثبات
التمانع بين المتضادين ومقتضى الكلام منع كون التضاد بين السواد والبياض واثباته
بين السواد وعلة البياض ولا عبار علينا في التزامه ان قلت لنا ان نلتزم بان عدم جواز وجود
البياض وكذا علته عدم جواز وجود علته غير مستند الى وجود السواد مثلا بل الى امر اخر
غير السواد فلا يثبت مدعاك قلت ذلك الامر الاخر الذي تدعيه على استناد عدم جواز وجود علة
البياض له نفسه اليه لا يخلو اما ان يكون هو علة السواد او غيره فان كان الاول فيثبت المدعى
ايضا لان ثبت التمانع ح بين علة السواد مع البياض او بين علتيهما وبضم المقدمة المزبورة اتفاقا ثبت
التمانع بين نفس البياض والسواد وبالجملة عدم جواز وجود البياض في محل يوجد فيه السواد مثلا
لا يبقى استناده الى علة وجود ... فان كان هو وجود السواد فهو المدعى وان كان علة السواد
بان يكون وجود الضد مع عدم الضد الاخر من باب معلولي علة واحدة فكذلك يثبت المدعى ايضا كما
عرفت وكذلك لو استند عدم جواز وجود البياض الى عدم امكان وجود علته التامة وعدم جواز
وجود العلة التامة الى نفس السواد او الى علته فان مرجع الكل الى تسليم التمانع بين السواد والبياض
كما يظهر من ملاحظة ما سبق ان قلت يكفي لنا في الحكم بعدم جواز وجود البياض مثلا في محل السواد
عدم وجود علته التامة فلا حاجة الى دعوى عدم جواز وجود علته التامة حتى يقال انه لا بد ان يكون
دعوى استحالة الوجود مستندة الى امر وجودي قلت اذن لا يصلح عدم وجود علة البياض مثلا لاثبات
استحالة وجود البياض في الخارج لان عدم وجود العلة لا يستند اليه الا عدم وجود المعلول لا عدم
امكانه وكونه مستحيلا في الخارج وهذا هو الخلف المزبور ويمكن تقرير الدليل المزبور على وجه اخص
كان يقال اما ان يستند عدم امكان وجود البياض في محل السواد مثلا الى نفس وجود السواد
فيثبت المانعية التي هي عبارة عما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم واما ان
يكون مستندا الى امر اخر ملازم لوجود السواد وهو باطل لانا اذا فرضنا العالم كله موجودا ما
عدا السواد وانوجاد كل معدوم كذلك نرى عدم جواز امكان وجود البياض مثلا في محل وجد

فيه السواد وليس معنى ذلك الا ان عدم امكان البياض مستند الى السواد لا غيره واما بيان
الكبرى وهو كون عدم المانع من جملة اجزاء علة وجود الضد الاخر فلا ريب فيه ايضا اذ لا يمكن
وجود شيء الا مع فرض رفع مانعه ودعوى انه ليس عدم المانع من جملة المقدمات لوجود
الشيء والا لزم تاثير الامر العدمي في الوجود وهو مستحيل لاستلزامه بطلان اول الاثبات واجب
الوجود كما هو ظاهر باطلة بعدما عرفت من ان الامر بعلية ما هو للمعلول ... ان العدم لا يؤثر في
الوجود واما المراد به انه لا يكون العدم معطيا للوجود وسببا فيه واما بحده كونه شرطا ومؤثرا
في حصول قابلية المحل فلا دليل على عدمه ولا يلزم منه المحذور المتقدم بل لنا ان نقول ان عدم
المانع لا بد منه في وجود الشيء وان كان المؤثر في الوجود ليس هو نفس عدم المانع بل امر وجودي
اخر ملازم معه لا يعقل حصول الاثر مع فقد المانع لا بد منه في وجود الشيء وانه حتى لا يلزم تاثير
الامر العدمي في الامر الوجودي هذا تمام الكلام في اثبات الجزء الاول من المدعى وهو كون عدم
الضد الاخر واما اثبات الجزء الثاني من المدعى وهو عدم كون فعل الضد كالازالة مثلا
مقدمة لترك الاخر فلانه يلزم الدور ولانه قد تقرر سابقا ان علة العدم هو انتفاء العلة
التامة للوجود وهو يحصل بانتفاء بعض اجزائها فاذا ثبت انتفاء اجزاء علة الوجود فيحصل
العدم بانتفاء بعض اجزائها فاذا الجزء الاول لا محالة فيبقى لا تنتفي الاجزاء الباقية تاثير
في العدم ففي المثال المتقدم لما كان حصول الازالة متوقفا على ارادته المتوقف على وجود الصارف
عن الصلوة او الصارف معه لا جرم يكون الصارف الذي هو عبارة عن عدم ارادة الصلوة
متقدما على حصول الازالة ومقتضاه استناد ترك الصلوة اليه لا الى نفس الازالة وان كانت
الازالة ايضا هنا لحصة لان يستند اليها ترك الصلوة لولا سبق الصارف ضرورة ان اللازم انما هو
هو صلاحية وجود الضد لان يكون سببا لعدم الاخر لا ان عدم الضد لا بد وان يستند
الى وجود الاخر دائما ان قلت لا مجال لانكار توقف الترك على الفعل في بعض الاعيان وهو ما لو
فرض حصول سائر اجزاء علة الضد بحيث لا يبقى له حالة منتظرة الا وجود الضد الاخر كما لو فرض

فرض اجتماع المكلف مع امرأة جميلة اجنبية على وجه يقطع بانه لولا الاشتغال بالضد من
الخروج او الاشتغال بالصلوة وغيرهما لوقع في الزنا معها فلا ريب في مثله في توقف الترك ايضا
على الفعل كما ان الترك مقدمة للفعل فلزم الدور لا يقال ان التوقف وان حصل من الطرفين
الا انه لا دور لانه ... مع ذلك لاختلاف جهة التوقف فان توقف الفعل على الترك من باب
توقف المشروط على الشرط وتوقف الترك على الفعل من باب توقف المسبب على السبب لانا نقول هذا
لو تم لكان محذور الدور لا يدفعه كما هو واضح قلنا لا يمكن توقف في البرهان العقلي الذي لا يشتبه في النقض
وجوب اطراده بالنسبة الى موارده واما المثال الذي ذكره فيمكن ان يقال ان الترك فيه ايضا مستند
الى الصارف وهو متقدم على وجود الضد الاخر كالخروج في المثال المزبور من دار مثلا والضد الاخر وان كان
موقوفا عليه لكن لا ... لانه مما يتوقف عليه حصول الترك بل انما هو لابقاء الصارف الحاصل
اولا الذي هو العلة في الترك لكن فيه ما لا يخفى اذ كيف كان لا يخرج الفعل عن كونه موقوفا
عليه للترك بل التحقيق في الجواب ان يقال ان فعل الخروج الذي هو الضد المفروض توقف الترك عليه
انما يتوقف على ترك الضد في حال الاشتغال به والترك في حال الاشتغال به لا يمكن ان يتوقف عليه
بل يستند الى الصارف وانما يتوقف عليه الترك بعد زمان الخروج وبالجملة لا يتوقف في المثال المزبور
من فرض ثلاث انات الان الاول منها هو الان الذي يحصل الصارف عن الزنا مع العلم بانه لو لم يشتغل
بالضد لوقع في الزنا لا محالة لولا الاشتغال بالضد وهو الخروج عن المكان الذي اجتمع فيه مع المرأة
الجميلة الان الثاني هو ان الاشتغال بالخروج مع ترك الزنا فيه الان الثالث هو ان ترك
الزنا وهو المتوقف على ترك الزنا في انه لا على ترك الزنا في الان الثاني هذا تمام الكلام في اثبات
مذهب المشهور من توقف الفعل على الترك دون العكس لكن فيه نظر يعلم مما سياتي واما
المذهب المنسوب الى سلطان العلماء وابتاعه من منع كون ترك الضد من مقدمات الضد وانما
هو من الامور المقارنة له وليس لحد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب حتى يرد ما قيل بكونه من
موانع الواجب ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور المقارنة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع

مع الفعل مع انها ليست مما تقدم منه ولا تركها مقدمة لحصوله فيتجه عليه بوجه احسن ان من
راجع وجدانه يرى انه لا ترتب بين وجود الضد مع عدم الضد الاخر بل هما في رتبة واحدة
فلو فرض وجود علة وجود احد الضدين كالسواد مثلا يوجد هو وينتفي ضده الاخر من غير ان
يكون بينهما تقدم وتاخر بل هما من باب معلولي علة ثالثة مع انه لو فرض ذلك عند فالاولى
عدم ترتيب اثار المقدمية من الحكم بوجوبه ونحو ذلك كما هو ظاهر وقد يجاب عنه بالمعارضة
بمعنى الوجدان على خلافه كما تقدم تقريبه بما لا مزيد عليه وثانيها انه لو كان ترك الضد مقدمة
لفعل ضده كان فعل الضد ايضا مقدمة لترك الضد بطريق اولى اذ التوقف الملحوظ في الفعل من
قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فانه من البين ان
الثاني
فعل الضد مستلزم لترك الاخر وسبب لتركه والتوقف على المقدمة السببية اوضح منه في غيرها
فاسد جدا ولا انه صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدمة مثله وقد يجاب عنه ايضا بانه
ان اريد بكون فعل الضد سببا لترك الاخر انحصار السبب فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان
به لئلا يتوقع عليه ما يجب عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ضرورة انه كما يصح اسناد الترك
الى وجود المانع كذا يصح اسناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا للترك في
الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا يستلزم ذلك ح ما يريده الكعبي من
انتفاء المباح اذ مع اسناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد واجبا لظهور ان السبب الواجب انما
يكون واجبا اذا كان هو المتصل لحصوله (المؤدي به) واما اذا كان السبب المؤدي اليه امرا اخر لم
يكن ذلك السبب واجبا اصلا ولما يكون مقارنا لحصوله غاية الامر انه لو فرض كون ترك الضد
المحرم مسببا عن فعل ضده لزم ان يكون الضد واجبا وذلك لا يقتضي بانتفاء المباح مطلقا
حتى انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك
الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقامات
وثالثها انه لو كان ترك احد الضدين مقدمة لوجود الاخر لزم الدور وذلك لان قضية كون

كون ترك الصلوة مثلا مقدمة شرطية لفعل الازالة كون ترك هذا الترك الذي هو عبارة
عن فعل الصلوة مقدمة سببية لترك الازالة ضرورة كون ترك المقدمة ولو كانت شرطية سببا
في ترك ذي المقدمة ثم اذا لاحظت نظيرها ذكر من المقدمتين اي كون ترك الصلوة مقدمة
لوجود الازالة وفعلها سببا في تركها وقلت كذلك ان ترك الازالة مقدمة شرطية لفعل الصلوة و
ترك هذا الترك الذي هو عبارة عن فعل الازالة مقدمة سببية لترك الصلوة يظهر لك ورود
الدور المصرح وهو كون الترك شرطا في فعل الضد وفعل الضد سببا في حصول الترك المذكور
ولا يضر اختلاف جهة التوقف من الجانبين كما عرفت سابقا وقد يجاب عنه ايضا بان وجود الضد
الاخر مطلقا لا يمكن فعل الاخر الا بعد تركه وليس في وجود الاخر الا شائبة كونه سببا لترك ذلك
الضد اذ لا انحصار السبب في ترك الشيء في وجود المانع ح فان انتفاء كل من اجزاء العلة
التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب الاخر حتى
يرد الدور قلت قد يلزم اذا فرض انحصار سبب الترك في وجود الفعل الذي يكون مانعا
كان يوجد جميع الاجزاء الوجودية للعلة التامة بحيث لولا المانع لا يبقى الوجود حالة منتظرة
قلت لا يمكن الفرض المذكور لان وجود الضد لا بد له من ارادة وهي كافية في سببية الترك ضرورة
ان السبب الداعي الى ايجاد الضد يصادف عن الاخر وبالجملة السبب الداعي الى الازالة كاف في
حصول ترك الصلوة فلا يستند الترك الى وجود الازالة قطعا لعدم فرض لا بدية الداعي في
الازالة قبل حصولها قلت يمكن تنوير الدور بان السبب الداعي الى الازالة مع نفس الصلوة
لمكان المضادة بينهما ايضا فنقول ان السبب الداعي الى الازالة سبب في ترك الصلوة فلو كان
ترك الصلوة ايضا مقدمة للسبب الداعي كما هو مذهب المشهور لزم الدور فلا بد من القول بعدم
مقدمية ترك الصلوة للسبب الداعي الى الازالة وهو المقصود قلت

الاصولي وهو ما يقابل الواجب المضيق كيف ولا يعتبر في محل النزاع كون الضد من الواجب
فضلا عن ان يكون موسعا والتخصيص ينافي اطلاق العناوين وعموم الادلة والاحتجاج
والثمرات اما ثانيا فلانهم يفرعون على القاعدة المزبورة كون السفر معصية وغير ذلك مما لا يخفى
مع ان السفر ليس من الامر فمتى لكن الاوجه من ذلك ان يجعل المراد من عنوانهم ايضا ما يعم
الاقسام المتقدمة لكون الضد ايضا وتحملهم لا ينبغي الريب في استفاده اعتبار الضيق في الواجب
والتوسعة في الضد من لفظ الامر والنهي على الوجه المتقدم لكن لا الضيق والتوسعة المصطلح
بل انما يستفاد اعتباره من جهة من الجهات مع انتفاء تلك الجهة من الضيق عن الضد فمن الجهات
المعتبرة من جهة من الجهات كون الضيق في المامور به من جهة الزمان كالازالة فالمعتبر انتفائه
عن الضد كالصلوة ومنها كون الضيق في المامور به من جهة كونه من الواجبات العينية
فالمعتبر انتفاء العينية من الضد كما لو فرض الصلوة ايضا مضيقة كالازالة لكن فرض ان لها بدلا
من صلوة وحج فانه يندرج في محل النزاع ويصح ان يقال ان الامر بالازالة يقتضي النهي
عن الصلوة لمكان السعة فيها من جهة كونها مما لها بدل ولا يصح ان يقال ان الامر بالصلوة مقتضيا
النهي عن الازالة ولو على سبيل التخيير لمكان كونه امرا تخييريا وذلك لمكان عدم المضادة بينهما
بعد فرض وجود البدل للصلوة فيمكن امتثال امر الصلوة بايجاد البدل مع الاتيان بالازالة فتدبر
ومنها ان يكون الضيق في الواجب من حيث الاشتمال على المنع من الترك وان كان موسعا في المصطلح
والضد مسامحا من الجهة المزبورة كان يكون مستحبا وان كان مضيقا في المصطلح وذلك كالامر
بالارتماس اذا فرض وجوبه متضيقا وان كان موسعا في يوم من الايام فانه يقتضي النهي عن
الصوم المندوب حيث كان المندوب مضيقا لمكان كونه مما لا بدل له ويمكن ان يقال ان المراد
بعض الاجلة ايضا ما ذكرنا اي اعتبار الضيق ولو من جهة من الجهات المزبورة في المامور به مع اعتبار
انتفائه عن الضد لكنه لا يبقى ح احتياج الى ارجاع الحكم المزبور الى ما ذكر بتكلف كما تكلف من
الموسع خلاف معناه الظاهر وهو مطلق ما لا ضيق فيه ولو من جهة من الجهات المزبورة فكان الاولى

الاقتصار على ما يستفاد من العنوان على الوجه الذي بيناه وترك الكلام الوضوعه (ارجاع) حتى يحتاج الى التكلف في ارجاعه الى ظاهر العنوان ثم انه يمكن ان يقول بان مراد القائل المزبور من المضيق والموسع هو المعنى المصطلح كالازالة والصلوة لكن بجعل التخصيص المذبور ناظرا الى اختصاص لمرة فان الثمرة المترتبة على المسئلة انما هو الفساد وهو مختص بالعبادات فلذا جعل الضد مما يكون ايضا من قبيل العبادات ولما جعلنا المقصود من الثمرة هو الفساد لكون الحرمة تبعية لا يترتب عليها الثواب والعقاب كما عرفت في باب المقدمة او بجعل نكتة التخصيص المزبور ملاحظة ان لما كان الغالب في المسائل الاصولية كون ماخذها المسائل الفرعية فربما يرد امر من اوامر الكتاب والسنة دائر امره بين الوجوب والاستحباب فيفتون بامتثال الامر على وجه الكلية ولذا ربما يقع ان ينازع فيقال ان محل النزاع في اوامر الكتاب الخالية عن القرائن نظرا الى ماخذ المسئلة وحمل الاوامر الخالية عن القرائن على الوجوب وفاقا للمعظم ابقاء العنوان على عمومه وعدم تخصيصه بما ذكر كما ان الاولى عدم التخصيص ايضا بما يكون الشيء مما يكون المامور قطعيا والضد غير قطعي بل ظنيا نظرا الى ان فرض قطعية كل منهما غير معقول للزوم اجتماع الضدين فان اجتماع امري الضدين ما نع من باب اجتماع الضدين ولعل الوجه ظنيا فلا بد من ملاحظة المرجحات فلا معنى لجعل احدهما ولو كان مضيقا للنهي عن الاخر ولو كان موسعا لاحتمال رجحان دليل الموسع على المضيق الذي لا امر جعل امر الموسع مقتضيا للنهي عن الاخر وكذا لا ينبغي النزاع فيما يكون امر الضد قطعيا دون المامور به وانما يختص النزاع في عكسه بل لا وجه لهذا التخصيص بل لم يكن واحد خروج ان الكلام في مسئلتنا هذه انما هو في اثبات التنافي بين الامر بشيء والامر بضده وما ذكر من ملاحظة قطعية الدليلين انما انما هو كلام على القول بالتنافي اذ مع القول بعدم التنافي كما هو قضية مذهبه فهل اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فلا بد من الجمع اذ لا تعارض حتى ينزع الى الترجيح بالقطعية والظنية ثم ان بعضهم حرر النزاع بان الفعلين اما كلاهما من حق الله وحق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان

او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة والتخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشرع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية وانت بعد ما عرفت ما تقدم تعرف محل النظر منه فلا حاجة الى التطويل بالاعادة ثم ما ذكره من التخيير عند كون الامرين مضيقين مع عدم وجود الاهم في محله فانه من باب ازدحام الحقوق لا من باب تعارض الادلة فاذا غرق شخصان في آن واحد يتخير الشخص بين انقاذ ايهما اراد بعد فرض تساويهما في ساير المرجحات لكن الامر بالانقاذ بالنسبة الى كل منهما باق على معناه الذي كان هو المراد في حال عدم المزاحمة وانما هذا التخيير جاء من قبل العقل بعد ملاحظة الخطاب الدال على انقاذهما عينا وملاحظة عدم تمكن المكلف من الامتثال به تماما فلا قصور في جانب الخطاب الشرعي الدال على وجوب انقاذ هما عينا بل انما القصور من المكلف في الامتثال فلا بد له من مراعات تمكنه والاقتصار في الترك عليه فان كان ما تمكن عليه معينا يأتي به والا فباحدهما واما ما ذكره من وجوب تقديم الاهم فهو في محله والدليل على ملاحظة الاهم امران احدهما تتبع احوال الشرع المقدس وثانيهما ان الحاكم بالتخيير على ما عرفت انما هو العقل ولا ريب انه انما يحكم به مع عدم الاهمية واما مع كون احدهما اهم من الاخر فلا يحكم بالتخيير بل يحكم بتقديم الاهم من الاخر فلا يحكم بالتخيير بل الحكم بتقديم الاهم اولا ريب فيما لو كان الامر دائرا بين انقاذ الامام من الوقوع وانقاذ غيره ان انقاذ الامام في نظر الشرع المقدس اهم من غيره لكن بعضهم ناقش في تقديم الاهم عند التزاحم وليس في محله حيث ان اريد من الاهم ما هو اقوى مصلحة واشد فلا ريب في ترجيح الكذب على قتل النبي عند دوران الامر بينهما وبطلان الثاني واضح لا يجوز فوت المصالح واشدها لا طريق الى العلم بها حتى يترجح بها قلت طريق العلم مفتوح غالبا بعد ملاحظة العقل وتتبع كلمات الشرع فحيثما اذا رأينا ان الشرع المقدس حكم بفسق الكاذب وبكفر قاتل النبي لا ريب في انه راعى مصلحة ترك الكذب وعلى العقول بكفاية الظن بالاهمية فالامر ظاهر لا خفاء فيه واما التحقيق القول

متعين

مثلا

القتل اهم عند الشرع من مراعاة مصلحة تركه

بالكفاية بل القول بكفاية الاحتمال ايضا عملا بقاعدة الاشتغال السالمة عن المعارض لان العقل لا يحكم بالتخيير مع وجود الاحتمال المذبور بل الامر دائر بين التعيين والتخيير وكل ما كان كذلك لا بد من التعيين للقاعدة المزبورة ولولا دين الاهمية الاهمية عند نفس عند نفس المكلف لا الاهمية عند الشرع فلا ريب في عدم كونه مرجحا وليس مراد القائل بالترجيح قطعا فلا ينبغي مطالبة الدليل على كونه مرجحا ان الترجيح قد لا يقتضي وجوب الترجيح بل استحبابا ومنها لو دار الامر بين سب واحد من الائمة صلوات الله عليهم اذا صار سببا لحفظ النفس مع تركه اذا صار سببا لتلف النفس فانهم قالوا بالتخيير او استحباب حفظ النفس سيما اذا كان الشخص من يقتدى به كان يكون رئيسا في المذهب مثلا وفرضنا انه ما ينقدح الاشكال وهو ان لا ما تقدم من كون التخيير من احكام العقل عندنا وفي الطرفين ان لا يتحقق الترجيح الاستحبابي لانه كل ما ترجح احد الطرفين على الاخر بوجه من الوجوه لا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بوجوب الترجيح لا محالة بل قد تقدم القطع ان بمجرد احتمال الترجيح في احد الطرفين فيه الكفاية في عدم التخيير فضلا عن القطع بوجود الترجيح في احدهما ولو في الجملة ويمكن الجواب عنه ايضا بانه لا مانع من فرض ترجيح يحكم العقل بحسن ملاحظته من دون لزوم وليس كل ترجيح مما يجب اتيانه ويدوم على تركه واما الترجيح بمجرد الاحتمال فانما هو لقاعدة الاشتغال وهو لا يجري اذا فرض العلم بوجود المرجح الاستحبابي بل لا بد من الحكم بالتخيير مع استحباب الترجيح هذا تمام الكلام في لفظ الامر واما لفظ الترك فلعل الظاهر من الامر الوجودي ويحتمل ان يراد به ما يعم الترك ايضا فيدخل مثل الترك كالزنا مثلا في محل النزاع وعليه يتجه القول بانه عين النهي عن ضده العام اذ لا ريب في ان الامر بترك الزنا هو عين النهي عن تركه هذا الترك وان قلنا بان الاوامر الوجودية ليست عين النهي عن اضدادها واما لفظ النهي فالتحقيق ان المراد به ما يعم الاصلي والتبعي نظرا الا انه بالنسبة الى الضد العام اصلي سواء قلنا بكون الاقتضاء بالنسبة الى الضد العام من باب العينية او الاستلزام بل وكذا بالنسبة الى الاضداد الخاصة ايضا بناء على القول بكون اقتضاء

اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ايضا من باب العينية ولكن المراد من قول الامر اسكن هو النهي عن الحركة بعينه وبالعكس واما الاضداد بناء على القول بكون الاقتضاء فيها من باب المقدمية او الاستلزام فلا ريب في كون النهي فيه تبعيا لا اصليا فعلى هذا ما توهم بعضهم من كون المراد من النهي في المقام هو النهي التبعي ليس على ما ينبغي بالنسبة الى الضد العام الا ان يخرج الضد العام عن محل النزاع في هذه المسئلة ولا يخفى ما فيه من منافات لكلماتهم ظهورا ونصا كما ان ما يظهر من الفاضل القمي اعلى الله مقامه من ان المراد من النهي في المقام هو النهي الاصلي بل ربما يظهر من جعله محل النزاع النهي النفسي حيث قال رحمه الله في الباب المتقدم فلا بد لهم من القول بانها واجبات في حد ذاتها وما خذ كلامه رحمه الله في البابين حيث جعل محل النزاع في المقام النهي الاصلي وفي الباب السابق الاصلي ما ذكره في ثمرات هذه المسئلة من لزوم بطلان الصلوة وقت الازالة مثلا على القول بالاقتضاء فتخيل ان الفساد انما يترتب على النهي الموجب للعقاب ولا يكون عقاب الا اذا فرض كون النهي اصليا ولما كان النهي الحاصل في الاضداد وانما هو من جهة مقدمية ترك الضد على ما هو التحقيق عنده تبعا للمشهور فسره حمل على ما لو هم الى الوجوب المتنازع فيه في باب المقدمة ايضا فجعل الوجوب الاصلي بل النفسي ايضا ولكن التحقيق كما عرفت من كون المراد من النهي هو الاعم نظرا الى ما تقدم في باب مقدمة الواجب من كون محل النزاع هو الوجوب التبعي لا الاصلي ويمكن ان يوجه كلامه رحمه الله بان الفقيه يظهر من ملاحظة كلام غير واحد من الاصحاب ايضا في باب اقتضاء النهي الفساد وعدمه ان مرادهم من النهي المقتضي للفساد هو خصوص النهي الاصلي لا التبعي وذلك لان الفقهاء يستفاد منهم كون النهي المقتضي لفساد العبادة هو النهي الذي لو فرض وروده على المعاملة لا يقتضي الفساد ايضا ولا ريب ان النهي لا يقتضي الفساد في المعاملة جزما بل انما هو النهي الكاشف عن المبغوضية في متعلقه وليس هو الا النهي الاصلي المستلزم للعقاب وربما يشير بذلك ايضا استدلال السيد رحمه الله على اقتضاء الفساد شرعا فلاحظ وتامل فظهر ان ليس هو رحمه الله متفردا في ما ذكره بل هو مذهب جماعة فلا ستغراب بعضهم

متبعا

التبعي

بعضهم كلامه وعلى بديهى التضاد ليس بشيء وانت عرفت كونه خلاف التحقيق مضافا الى انه
يحتمل اعتبار بعض المقدمات اصليا لا يوجب حدوث البديهية فيها بل ترك المقدمات لو كان
مفروضا في الواقع نحو ذلك ولو اعتبر بعضه اصليا والا فلا ولو اعتبر اصليا وبعضها تعرف ايضا
ما في التوجيه المتقدم واما الكلام في معنى الضد فاعلم ان الظاهر كونه في اللغة عبارة عن مطلق ما
ينافي الشيء ولا يجتمع معه سواء كان وجوديا او عدميا بل سواء كان مضادا او مماثلا فان اجتماع
المثلين ايضا غير جائز كاجتماع الضدين واما في المصطلح فهو عبارة عن الامرين الوجوديين
كالحركة والسكون والقعود والقيام اللذين لا يكون اجتماعهما ممكنا لكن التنافي يرجع اليهما كما
في الامثلة المزبورة لا الى محلهما لكون مجموعهما يكون عدم الاجتماع مستندا الى تغاير المحل كالنية
التي هي فعل القلب مع سائر افعال الجوارح فانهما وان كانا لا يجتمعان في الخارج في محل واحد
ايضا لكن لا من يرجع الى المحل وكذا الحال في مثل السواد مع العلم فان عدم اجتماعهما انما هو
من جهة تغاير محلهما لا انهما يتواردان على محل واحد ومع ذلك لا يجتمعان لمكان التنافي بينهما
كما في الحركة والسكون ثم المراد من عدم امكان الاجتماع فيما تقدم من التعريف هو عدم الا
مكان في زمان واحد ومكان واحد فلا ريب في الجمع مع تعدد الزمان والمكان ثم انهم
ذكروا للضد اطلاقات منها كل واحد من الاضداد الوجودية كالصلاة والنوم ونحوهما بالنسبة
الى الازالة ولا ريب في كون اطلاق الضد عليه حقيقة في اللغة والاصطلاح انما الاشكال
في بعض الامور من حيث انه هل داخل في الضد اصطلاحا ام لا مثل الحدث ونحوه من الموانع الشرعية
بالنسبة الى الصلاة وغيرها من العبادات والحق عدم الاطلاق عليه في المصطلح وذلك لان الضدية
انما يتحقق اذا كان كل من الضدين منافيا للآخر على وجه يكون وجود احدهما في الخارج موجبا
لعدم امكان حصول الآخر لا بعد لحوق قاهر وهنا ليس كذلك وذلك لان الحدث وان كان
مانعا من الصلاة لكن لا ان الصلاة ليس مثله لامكان طريان الحدث مع فرض الاشتغال بالصلاة
فلا يتحقق التضاد ومنها احد الاضداد لا بعينه بعنوان الترديد او عدمه بارادة القدر المشترك

المشترك ولا ريب في صحة اطلاق الضد عليه ايضا على جهة الحقيقة في اللغة والاصطلاح
بل ربما قيل برجوع هذا الى الاول بل هو عينه حقيقة لكنه محل نظر لا يخفى لظهور التغاير
بينهما ويعبر عن هذا بالضد العام كما يعبر عن السابق بالخاص ولكن الاظهر ان الضد
العام في اطلاقاتهم هو المعنى الثالث وهو الترك والظاهر عدم كون اطلاق الضد
على الضد حقيقة في الاصطلاح لما عرفت من ان التضاد انما يكون بين الامرين الوجوديين
والترك انما هو من الامور العدمية لا الوجودية الا ان يقال ان الترك غير العدم لمدخلية الاختيار
فيه دون مطلق العدم الخارج عن قدرة المكلف فاختيار العدم الذي نسميه بالترك يكون ضدا
للفعل حقيقة لا نقيضا له وربما يشهد له ثبوت الواسطة بين الفعل والترك وهو حصول
الترك لا من اختيار بل حصول الفعل كذلك والنقيضان لا يتصور الواسطة بينهما فلا يكون
الفعل والترك نقيضين لكن التحقيق ان اختيار الترك ليس من الامور الموجودة في الخارج
بل هو من الامور التي ينتزعها العقل عند حصول الترك في الخارج كما ينتزع معاني اخرى
على بعض الاعتبارات يعبر عنها بالشروع والتقديم والتأخير وغير ذلك فيكون الترك من
الامور العدمية فيكون مناقضا للفعل لا مضادا له واما ما ذكره من عدم امكان الواسطة بين
المتناقضين فيمكن الجواب عنه بان يقال ان نقيض الفعل حقيقة هو لا فعل وهو قد يتحقق في
ضمن الترك الاختياري واخرى في ضمن مطلق العدم فاذن يكون الترك فردا من افراد النقيض
ولا يلزم ثبوت الواسطة بين المتناقضين فلا يلزم محذور فيه ايضا ان النقيض الذي هو العدم
المطلق لا يصح اعتباره ذا افراد حتى يكون الترك فردا منها ومن هنا ربما يحكى احتمال خروجه
عنهما معا اعني عن التضاد والتناقض وكونه قسما مستقلا من اقسام التقابل فتدبر ومن جملة
الاطلاقات الكف والظاهر صحة اطلاق الضد عليه اصطلاحا لكونه من الامور الوجودية
المنافية مع الفعل كما صرح به بعض الافاضل لكن اورد عليه آخر بان مجرد كون الكف وجوديا
لا يجدي في تسميته ضدا في الاصطلاح وذلك لما عرفت من اشتراط كون الضدين مما يصح تواردهما

على محل واحد حتى يكون عدم الاجتماع ناشئا عن التنافي الحاصل بينهما ذاتا واما ما يكون
عدم الاجتماع ناشئا عن تغاير المحل وعدم امكان تواردهما على محل واحد كالسواد
والعلم فلا تضاد حقيقة بينهما والكف مع سائر افعال الجوارح من قبيل الثاني فان
محل الكف انما هو القلب ومحل سائر الافعال الجوارح وفيه اولا ان الكف ايضا من الافعال
العارضة للجوارح كسائر الافعال مثلا الحركة فعل فاعلها في الحقيقة هو النفس
فانه الباعث على حصوله في الخارج وان كان بواسطة الجوارح والاثر الحاصل عنه بعينه
انما يظهر في الجوارح فانها هي المحرك في الخارج وكذا الكف عن الفعل فانه من الامور التي ينبعث
من النفس الانسانية وهي الفاعل له حقيقة والاثر الحاصل منه وهو المنع عن الحركة مثلا
يظهر في الجوارح وهما متنافيان ايضا فيصح اطلاق التضاد عليهما حقيقة وثانيا على تقدير عدم
اتحاد المحل وتغايرهما ليسا من قبيل السواد والعلم اي ليسا مما يكون عدم الاجتماع فيهما مستندا
الى تغاير محلهما كما في السواد والعلم بالضرورة ان السواد والعلم وان امكن ورودهما على
محل واحد لكن يمكن حصول كل واحد منهما في محله في آن واحد وليس الكف عن الحركة كذلك
عدم امكان الحركة حين حصول الكف عنه وبالعكس فاخراج الكف مع سائر الافعال الوجودية
عن التضاد بالتفصيل المذكور في تعريف الضد من عدم امكان التوارد على محل واحد وعدم كون
عدم الاجتماع مستندا الى تغاير المحل ليس بجيد اذ لا ربط جعل الكف مع سائر الافعال من قبيل العلم
والسواد وهو باطل لما عرفت بل على تقدير القول بعدم التضاد بينهما لا بد من ان يستند الى الخروج
عن الحد بغير القيد المزبور فتدبر فتلخص الى هنا ان اطلاق الضد على الكف حقيقة كالعبادات
عليه لكن مع ذلك يرد على القائل المزبور ان ظاهر كلامه على ما حكاه المعترض للقيد يقتضي
بوجود قائل بكون الترك الذي يتضمنه الامر بالشيء المنهي عنه عبارة عن الكف
حيث قال ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك اي عن اشكال اطلاق الضد
عليه مع ما سمعت من كونه عبارة عن المنافي الوجودي والحال انه لا قائل به وتوضيح المقال

المقال ان يقال قد اختلف العلماء في باب النهي فانه هل هو عبارة عن الكف او نفس ان لا تفعل
فذهب الى كل من الطرفين فريق ولا ذم من جعله بمعنى الكف ان يكون معنى قول الشارع لا تزن الامر بالكف
عن الزنا وكذا لا ذم من يقول ان معنى ترك الزنا الكف عن الزنا وكذا لا ذم من يقول ان
معنى لا تترك الصلاة الامر بالكف عن ترك الصلاة لكن ليس لاذم ان يقول ان الامر المراد من
لا تترك الصلاة الامر بالكف عن الكف عن الصلاة لعدم مساعدة ما اقامه من الادلة عليه فانه
انما يقتضي ما ذكروه من الاستدلال على ان النهي بمعنى الترك وجعل الترك مستفادا من هيئة
النهي بحثا واما الترك بمعنى الكف المستفاد من مادة النهي اذا فرض كونه الترك بمعنى الكف ايضا فيظهر ان لا ذم من فسر
الترك بالكف ان يقول ان لا تترك الصلاة المستفاد من قول الشارع جعل معناه الامر بالكف عن
ترك الصلاة لا انه امر بالكف عن الكف عن الصلاة فلم يحصل الاستراحة عن الاشكال
لانه انما يحصل اذا فسر بالمعنى الثاني ان قلت كما ان لا ذم من تفسير الترك المستفاد من هيئة النهي
بالكف كذا اللازم تفسير مادة الترك الذي ورد عليه النهي بالكف بعد ما كان دليله عقليا
والضرورة قاضية بعدم جريان التخصيص في الادلة العقلية قلت لما كان النهي عن الترك
المستفاد من الامر بالصلاة راجعا الى الارادة بنفس الصلاة وبمنزلة التأكيد له كما لا يخفى لا يلزم
من ابقائه على حاله محذور اصلا وبوجه آخر ان وجوب الصلاة الحقيقة عبارة عن الطلب الحاصل
الباعث الذي يلزم منه عدم الرضا بالترك فعدم الرضا انما هو من اجزاء طلب الشيء لا انه مطلوب مستقل
على نحو مطلوبية سائر الواجبات حتى يحتاج النهي الى اثبات التعدد فيه له والحاصل انه نظير
ما حدث من القائلين بان النهي عبارة عن الكف ان المراد مما في تفسير الواجب بانه طلب الشيء
مع المنع من الترك   ثم لو فرض وجود قائل به يتم الكلام
عنده من جعل الترك بمعنى الكف واما لفظ الاقتضاء فبعد وضوح الكف من الطلب الملك
كان ما عنه للطلب بقرينة التعيين من التضمن ما لا لزوم   الذي قد يعبر عنهما
بالاستلزام لكن المراد في عنوان البحث الاعم من العينية والاستلزام ظاهرا فما ترى كلام صاحب

ثم حيث قال في الضد العام انه لا نزاع فيه من حيث اصل الاقتضاء وانما النزاع في كيفية الاقتضاء انه
هل هو من باب العينية او التضمن او الالتزام واما ما قد يتوهم ان الامر بالشيء نهي عن ضده فالظاهر
منه هو العينية ولكن المراد منه ايضا الاعم ظاهرا عكس لفظ الاقتضاء ثم الفرق بين المطابقة
والعينية ان الاول عبارة عن دلالة اللفظ على تمام ما وضع له واما العينية فالذي يراد منه
مجرد كون احد الشيئين متحدا مع الاخر في الخارج بحيث يحمل احدهما على الاخر وبحيث لا يكون
احدهما جزء من الاخر ولا من لوازمه سواء كانا متغايرين بحسب المفهوم ام لا فالامر بالصلوة
فتحصل عنه عين النهي عن تركها وبالعكس عند من ينفي التضمن والالتزام ولا يتوهم ان يقال ان احدهما
يدل على الاخر مطابقة فان ظاهر المطابقة الاتحاد من حيث المفهوم والمصداق معا واما الكلام
في بيان الاقوال فاعلم ان الاقوال في الضد العام ترتقي الى خمسة على ما ذكره شيخنا دام الله
بقائه منها نفي الاقتضاء راسا عنه ومنها القول به على وجه العينية ومنها القول به على
وجه التضمن ومنها القول به على وجه الالتزام اللفظي ومنها القول به على وجه الاستلزام
العقلي والمراد بكون الامر مقتضيا للنهي لا على نحو اللزوم البين لا يمكن معه انفكاك تصور الامر
عن تصور النهي المزبور حتى يورد على القائل بانه كثيرا ما لا يتصور الامر الترك فضلا عن النهي عنه
بل على نحو اللزوم في الواقع الذي يحصل معه الغفلة عن اللازم بل انما الحكم باللزوم بعد تصوره
الطرفين نظير دلالة الاشارة فيكون من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم وربما يورد اشكال
على القول بعدم الاقتضاء راسا من حيث انه كيف يتعقل مع ان الوجوب عبارة عن طلب الشيء
مع المنع من تركه فانكار الاقتضاء يستلزم الخلف وخروج الواجب عن كونه واجبا ومن هنا
ذهب بعضهم الى انه لا خلاف في الضد العام في اصل الاقتضاء وانما الخلاف في كيفيته الا
لكن التحقيق وجود الخلاف فيه في اصل الاقتضاء بل نسب الى السيد المرتضى والسيد عميد الدين
وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة نفي الاقتضاء بل عن السيد عميد الدين جعل اصل النزاع في
الضد العام ولا ندري ما يعرف كلام النافين للاقتضاء في المسئلة الى غيره والضد العام كيف يرد عليهم

اشكال خروج الواجب عن الوجوب لظهور انما يلزم لو قالوا بان الواجب عبارة عن الطلب مع جواز
الترك ولا يناسب لدعائهم بل مقصودهم من نفي الاقتضاء نفيه على حذو ما ذكروه في الاضداد
الخاصة على ما يشهد عليه سبك كلماتهم فيكون محصل كلامهم نفي كون الترك محكوما بالحرمة
مضافا الى طلب الفعل فيكون هناك حكمان احدهما قائم بالفعل والاخر بالترك بل ليس الا حكم
واحد قائم بالفعل كما يفصح عما ذكرناه تعليلهم بان الامر كثيرا ما يكون غافلا عن الترك فلا يتحقق
النهي فكلامهم ليس بذلك البعيد ان لم نقل بكونه اقرب نظرا الى ما يجده من ملاحظة اوامر الموالي
والعبيد من عدم انشاء اخر مضافا الى انشاء طلب الفعل وما تراه من تعريفهم الواجب بانه طلب
الفعل مع المنع من الترك لا يريدون به تضمن الواجب طلبين متغايرين بمحل احدهما الفعل
ومحل الاخر الترك بل انما يريدون كون الواجب ما يكون طلبه على وجه لو سئل عن الامر حال
تركه لاجاب بعدم الرضا بالترك فقولهم المنع من الترك لا يراد به ان الوجوب مركب من حكمين
فعليين بل احدهما فعلي وهو الطلب الذي محله الفعل والاخر شاني وهو المنع الذي محله الترك
كيف ونقطع بان كل حكم من الاحكام الخمسة ليس مركبا من حكمين فعلا بل احدهما شاني كما ان الفرق
بين الاحكام في ذلك ايضا بديهي الفساد ولو فرض ان الامر التفت في الواجب مثلا الى طرف الترك
فانشاء طلب تركه فهناك يحصل انشاءان فعليان وحكمان كذلك الا ان يرجع احدهما الى
الاخر فالحاصل ان مراد القائل بنفي الدلالة انه ليس الامر في كل زمان متضمنا لانشائين
بل انما هو اذا فرض الالتفات الى الترك وانشاء طلبه فعلا وليس مراده انكار الطلب الشاني
حتى يستنكر واما الضد الخاص فهو كالضد العام في جريان الاقوال الخمسة المتقدمة بعينها الا
القول بالتضمن فانه لم نجد به قائلا وادعى كاشف الغطاء القول به انسب من القول بان الامر باحد الضدين
كالسكون عين النهي عن الاخر كالحركة كما لا يخفى وهذا قول اخر للبهائي وهو القول بان
الامر بالشيء وان كان لا يقتضي النهي عن ضده الا انه يقتضي عدم الامر بضده وتخيل رحمه الله
تعالى ان عدم الامر كاف في ترتب الفساد الذي هو عمدة ثمرة المسئلة المزبورة بل يمكن

دعوى عدم وجود ثمرة اخرى فان ما يتخيل من ذلك كون القول بالنهي ملزوما للفساد في المعاملات
ايضا بخلاف عدم الامر فان لازمه الفساد في خصوص العبادات لا المعاملات وفيه يمكن دفعه بان
النهي التبعي ايضا لا يستلزم الفساد في المعاملات بل النهي المقتضي للفساد فيها انما هو النهي الكاشف
عن مبغوضية في الفعل اصالة لا بالتبع واما العقاب فلا يترتب على النهي على تقدير القول به ايضا
كما عرفته سابقا وقد يتعين في جواب المزبور عن ظاهر ما تاخر عنه والتحقيق ان يقال ان عدم الامر
في مفروض مقامنا الذي هو فرض الضد موسعا والواجب مضيقا لا يترتب عليه فساد العبادة ايضا
بل الفساد انما هو من لوازم النهي عن الضد فالقول المزبور مشارك مع قول نافي الاقتضاء مطلقا
لا مع قول القائل باقتضاء النهي وبيان ذلك هو ان امر الازالة الذي فرض كونه مضيقا انما
يقتضي النهي عن الصلوة او عدم الامر بها من جهة التضاد ولا يلزم من لا تضاد بين الازالة مع الامر
بكلي الصلوة الا مع ملاحظة اطلاق الكلي وشموله لجميع الافراد حتى الفرد الذي يكون منافيا من
الازالة وفي الحقيقة التضاد انما هو بين امر الازالة والامر بخصوص الفرد المنافي للصلوة من
الازالة فغاية الامر ان يكون الامر بالازالة مقتضيا لعدم الامر بخصوص الفرد المنافي لها من افراد
الصلوة وهو لا يضر في الحكم بصحة ذلك الفرد مع فرض بقاء الامر بكلي الصلوة على الطلاقه لا يبقى
انه لا معنى للصحة في العبادات مع عدم الامر لانا نقول بل يكفي في صحة العبادات تعلق الامر به
اما كون نفس الفعل المأتي به مأمورا به او مصداقا للمأمور به وما يقع من ان الصحة
في العبادات عبارة عن موافقة الامر لا ينافي ذلك كما لا يخفى بل هو مراد من قال من اهل اجتماع
الامر والنهي فانه انما يقول بكفاية كون الفرد المحرم مصداقا للكلي الواجب في حصول الامتثال ولا
يدعي كون خصوص الفرد مامورا به كما انه منهي عنه كيف وهو بديهي الفساد لا يليق للعاقلان
يحوم حوله فضلا عن مثلهم وان كان هذا الا انه غير مسموع ضرورة كون الطلب الحاصل في الكلي ساريا
في جميع افراده كسريان سائر لوازم من الحلاوة العارضة لطبيعة التمر والصحة العارضة لطبيعة
البيع الى غير ذلك لانا نقول ليس الحال في الطلب كالحال في سائر اللوازم من حيث السريان الى

الى الافراد بل الطلب العارض للطبيعة لا يسري الى الفرد كما ان النوعية العارضة للانسان
لا يسري الى افراده والا لزم كون الافراد واجبا عينيا فيكون معنى الامر بالصلوة طلب كل افراد
الصلوة على سبيل الاستغراق وبطلان التالي معلوم بالاجماع فكذا المقدم ان قلت فما الوجه
في الاكتفاء باتيان فرد معين واحد بناء على مختارك من عدم سراية الطلب من الطبيعة الى الافراد
كسراية سائر اللوازم قلت الوجه فيه ظاهر فان اذا كان المطلوب هو الطبيعة دون الافراد
فيجب حصول فرد من المصداق حصول الطبيعة وان التشخصات لها وليس معنى الامتثال عقلا
وعرفا الا هذا فتلخص ان اقتضاء الامر بالازالة على نحو التضيق عدم الامر بالفرد المنافي لها
من الصلوة لا يقتضي الحكم بفساد ذلك الفرد كيف والفرد المزبور لا امر به بل لا معنى لكونه
مامورا سواء كان هناك امر بالازالة ام لم يكن لما عرفت من قضية بطلان السراية ان
قلت انما يتم الكلام المزبور على تقدير بقاء امر الصلوة بحاله ولا يلتزم به البهائي رحمه الله
بل يدعي ان الامر بالازالة لا يامر به على وجه الاطلاق والسريان في جميع الافراد حتى الفرد المنافي
بل انما يامر بها مقيدا بشرط عدم كونها واقعة في ضمن الفرد المنافي للازالة وهذا معنى اقتضاء
الامر بالشيء عدم الامر بضده لا مجرد عدم الامر بخصوص الفرد المنافي مع بقاء امر الكلي على كليته
قلت اذا كان مراد البهائي رحمه الله ان امر الازالة مقتضاه عدم الامر بكلي الصلوة على
وجه الاطلاق بل مقيدا بالشرط المزبور فهو مطلوبنا فان الامر بالازالة يقتضي النهي
عن الفرد المنافي بيان ذلك ان الامر بالطبيعة على وجه الاطلاق والكلية لازمه الاذن
في اتيان كل فرد من افراد ذلك الكلي ضرورة وجودها في ضمن كل فرد من الافراد تنافيا
جدا وليس المراد من الاذن هنا الشك اذن امرنا عند انشاء الطلب الذي محله الطبيعة
الكلية بل المراد الاذن الوضعي الذي يلزمه الصحة وحصول الامتثال فالاذن المزبور هنا
لا ينافي الحرمة وكون الفرد منهيا عنه وهذا الاذن المزبور يجتمع مع اباحة الافراد وجوبها
واستحبابها وانما ينافيه النهي بناء على المختار عند البهائي من عدم جواز اجتماع الامر والنهي

والنهي وما قلناه سابقا من عدم منافاة الاذن المزبور مع النهي كان مبنيا على مذهب القائل
بجواز الاجتماع لا على المختار فظهر الجواب عما ان القول بتقييد الامر بطبيعة الصلوة لا يتم بناء على عدم
الامر بالفرد المنافي وجعله مباحا وانما يتم جعل المطلوب الطبيعة المقيدة اذا جعل الفرد
المنافي وجعله ثانيا منهيا عنه ح ان القول بالتقييد عليه مبني على القول بعدم جواز اجتماع
الامر والنهي لا يتم كما ان النهي قاطع للاذن وجعله محرما قاطع للاذن الوضعي الحاصل من الامر
بالطبيعة الكلية ومقيد للطبيعة كما لنفع عن ايقاع الفرد المنافي في مقام الامتثال وان لم
يجعله محرما ومنهيا عنه بل هذا موجب لتقييد الطبيعة من دون ان يكون مبنيا على منع اجتماع
الامر والنهي والذي يلزم البهائي رحمه الله انما هو الزام كون الفرد المنافي منهيا عنه لكونه
في مقام الامتثال سواء كان محرما ام لا كما لو فرض ان المولى قال اعتق رقبة ثم قال انه يشترط
فيه الايمان فان غير المؤمن يخرج بالقيد المزبور عن افراد المامور به ومع ذلك لا نهي عنه
الا من باب التشريع قلت هذا الكلام انما يتم لو جعلنا الامر بالازالة فيما نحن فيه قرينة لتقييد امر
الصلوة بغير الافراد المنافية مع الازالة ولا يتم ذلك بل يحتاج مثله الى قرينة قطعية دالة
على تخصيص الامر بغير الافراد المنافية او لتصريح بان المراد من امر الصلوة هو غير الافراد المنافية
ولا امر بالازالة ليس بمنزلة التصريح المزبور ولا القرينة المذكورة بل الامر بالازالة انما فرض اقتضائه
النهي عن المنافي حتى يكون مقتضاه فساد الصلوة واما لو كان اقتضائه في باب
المورد هو عدم الامر بالمنافي فلا يقتضي في المثال المزبور الا عدم الامر بالفرد المنافي وليس
ملزوما لازما للفساد كما عرفت مفصلا ان غايته ان يكون بمنزلة التصريح بانه لا امر بالمنافي ولا
الفساد لان المنافي هو الفرد وعدم كونه مامورا به لا يضر في الصحة كما عرفت ثم لو قيل ان امر
الامر من طبيعة الصلوة الى الافراد وقيل بتوقف الامتثال على السراية المزبورة كان القول با
قتضاء عدم الامر هنا لاثبات فساد الضد ولكن كلامه فاسد جدا لما عرفت سابقا فلحصول
عدم الامر على وجه يقتضي الفساد لا يقتضيه الامر فيما نحن فيه جدا واما عدم الامر الذي لا يقتضي

لا يقتضي فساد الضد فعلى تقدير تسليمه لا يجدي البهائي واما القول بانه يقتضي النهي فهو ممنوع
فيترتب الفساد ح لما ذكرنا كلها انما يتم في الواجب المخير عقلا ولو فرض هنا فرد اجبا تخييرا بالتخيير
الشرعي كما لو قال الامر اغتسل ارتماسا او ترتيبا فان الاول منهما ينافي الامر بالصوم عند فرض
حيثية فاذا جعلنا الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بالضد الذي هو في مفروض المثال الغسل
الارتماسي يلزمه الفساد لا محالة لانحصار مقتضي الصحة فيه على طابقة الامر اذ لا محل في
المقام يكون مامورا به ويكون الفرد المزبور مصداقا له حتى يحكم بكفاية كونه مصداقا للمامور به
في حصول الصحة وكذا يتم كلامه رحمه الله في الواجب الموسع ان قلنا بالقول بان مرجع التخيير
بين الافراد الزمانية فيه الى التخيير الشرعي لا الى التخيير العقلي والظاهر قوة القول برجوعه
الى التخيير العقلي فيجري فيه الكلام المتقدم واما الكلام في ثمرة المسئلة فتحصل منها العقاب
بعنوان القائل باقتضاء الامر النهي عن الضد لازمه تعدد العقاب دون غيره لكن الاول
بتذييل الثمرة المزبورة ما عرفت لما عرفت من عدم ترتب العقاب على النواهي الغيرية فضلا عن
التبعية منها وهي العصيان بمعنى ان لازم القول باقتضاء الامر النهي عن الضد القول بان
الاتي بالضد عاص فيترتب عليه اثار العصيان فلو فرضنا ان المكلف ترك الازالة واشتغل
بالسفر يكون عاصيا في سفره فيجب عليه الاتمام صوما وصلوة وهل يترتب عليه الفسق ايضا
ام لا احتمالان ومن جملة الثمرات لزوم فساد العبادة كالصلوة على القول باقتضاء الامر بالازالة
النهي عنه دون غيره وظاهر المشهور ترتب الثمرة المزبورة على القول بالفساد بل مقتضى كلام
ابن ادريس كونه اجماعيا حيث قال بفسادها واستدل عليه بان قبح ما يستلزم القبيح اجماعي بين
المحصلين فان اقتضاءه في الفساد على اثبات القبح وقبح الفساد على تقديره ممنوعا
منه ظاهر في الاجماع بل الموجود يصدق الدعوى المزبورة التتبع حيث حيث لم يجد من احد من اهل
الاصول والفقه المناقشة في الثمرة المزبورة بل نراهم يقتصرون في اثبات الفساد على الاستدلال
باقتضاء الامر النهي عن الضد من غير تعرض منهم لاثبات كبرى القضية مع عدم مناقشة احد فيه

فيه من هذه الحيثية بل يقتصرون على المناقشة في الصغرى اي الاقتضاء انما نرى ان ارباب القضاء بقية
في مسئلة القضاء كما حكي عن القديمين والشيخين والسيدين والقاضي والحلي والابي والشيخ ورام
وبعض المحدثين وبعض من قارب عصرنا من العلماء المتبحرين ذهبوا الى الوجوب والتشاغل بالقضاء
الفوائت فورا عند الذكر وسائر الاوقات الا وقت ضيق الاداء او الاشتغال بما لا بد منه من
ضروريات المعاش من التكسب والاكل والشرب ووجوب تحصيل الترتيب بمعنى تقديم على
الحاضرة مع سعة الوقت بل وجوب العدول عنها اليها لو كان تذكرها في اثنائها بل جعلوا
هذا الترتيب شرطا في صحتها وصحة غيرها من العبادات بل عدم حلية ما في سائر ما يناجيها من سائر
الافعال والاعمال المباحات سوى ما يضطر اليه مما يتوقف عليه الحيات والنفقات الواجبات
وكان لم ينص جميعهم على جميع ما ذكر بل اقتصر بعضهم على بعض الا ان الظاهر كونه مراد الجميع كما لا يخفى
على من تتبع في المسئلة واستدلوا في اثبات ذلك بما يفيد اثبات الصغرى لليسر الا من حيث افادة الاوامر
المطلقة بالقضاء الفورية لما ثبت عندهم في الاصول من ذلك وللمحكي من اجماع الحلي عليه
حيث قال رحمه الله في خلاصة الاستدلال انه اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد
عصر واجمعت على العمل به ولا يعتمد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين وللاخبار كصحيح زرارة عن
الباقر عليه السلام اذا فاتتك فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك
كنت من الاخرى في وقت فابدء بالتي فاتتك فان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكري
وان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك فاتتك التي بعدها فابدء بالتي انت في وقتها واقض الاخرى
وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها
او نام عنها فقال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت
صلوة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت
وهذه احق بوقتها فليصلها فاذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة
حتى يقضي الفريضة كلها والمروي عن النبي صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن عليه صلوة وغيرها بعضها اهمل الدلالة

المواسعة اما عن الاول فبمنع افادة اوامر القضاء الفورية لما ثبت في الاصول من ان
الاظهر انها لا تفيد الا الطبيعة وكون اجماع ابن ادريس موهونا بمصير المشهور الى خلافه فضلا
عن الاخبار فيعلم معارضتها لاخبار المواسعة سندا ودلالة واعتضادا بالشهرة ومحكي
الاجماع ولم نعثر على من ناقش فيها فان غايته تسليم الادلة افادة النهي وهو اعم من اثبات
فساد الضد الذي هو المقصود او جزء المقصود كما عرفت انفا بل ربما يستفاد من كلامهم
في تلك الباب ان المشهور على كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد لما ذكره شيخنا
دام بقاه من ان القول بالمضايقة منسوب الى الشيخ ومن بعده الى زمان يحيى بن سعيد وبه
يمكن نسبة القول المزبور الى مشهور القدماء واستدلوا بافادة اوامر القضاء الفورية منه
او افادة النهي على تقدير الفورية امر مفروغ عنه عندهم وفي المختلف القول بالمضايقة يلزم
منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل شبعا وان ينام زائدا على الضرورة ولا يتعيش الا
قوت يومه له ولعياله وانه لو كان معه دراهم يحرم عليه الاكتساب حتى يخلو الذمة وذلك
مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ولو قيل قد التزم ابو الصلاح الحلبي الى ذلك قلنا نحن
نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى
الانسان شهرا من يومه اسكت الناس ومنه ربما يستفاد ايضا ان مجرد القول بفورية
القضاء على نحو المضايقة مقتضاه حرمة سائر الافعال المنافية وايضا يستفاد ما ذكرناه من
مسلمية اقتضاء النهي المزبور الفساد عندهم ملاحظة كلماتهم في باب الدين فان جماعة منهم قد
ذهبوا الى فساد الصلوة في اول الوقت من عليه دين واجب منهم العلامة في القواعد
قال رحمه الله ولا تصح الصلوة ~~ولم يناقش احد في الدليل المزبور مع ملاحظة التي بها~~
~~الصلوة~~ ولم يناقش احد في الدليل المزبور بما يقتضي المنع من اقتضاء النهي المزبور الفساد
ثم قال الكركي رحمه الله في شرحه ان الواجب في المقام واشباهه وجوب تقديم احدهما
على الاخر ومرجع اجتماع الامر بالمضيق مع الامر بالموسع الى وجوب تقديم المضيق على الموسع

وبمجرد تقديمه لا يوجب ان لا يكون الموسع واجبا بعد الاخلال بالتقديم وقال ايضا في
اثناء كلام له في تلك المسئلة فان قلت وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلوة في الوقت
الموسع لان حين وجوب الصلوة اذا تحقق وجوب القضاء يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل
وان لم يخرج الواجب عما ثبت له من صفة الوجوب الفوري قلنا لا نسلم ان وجوب القضاء يلزم التكليف
بما لا يطاق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين لكن احدهما مضيق والاخر
موسع فقدم المضيق فان امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وآن اتيت بالموسع
وكونه غير شرط في الصحة ولا تناقض استفاضه بتضيق الوقت فان ان بقي الوجوب لزم ما تقدم
وان خرج لزم خروج الوجوب عن صفة الوجوب مع انه لا دليل على الترجيح اذ هما مضيقان
قد تعارضا فلا بد من خروج احدهما عن صفة الوجوب فلا يلزم المحذور والدليل انما يدل
على خلافه مع تسليم فلا دليل يقتضي خروج واحد بعينه من الصلوة في اخر وقتها والقضاء الحق وقتها
المضيق والحكم بصحة الصلوة في اخر الوقت ايضا باطل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح ولا تناقض
بمناسك يوم النحر فان الترتيب فيها واجب ولو خالف اجزاءها لانها من الواجب الذي في الذمة
وانما يجزي لو كانت مع الترتيب لامتناع اجزاء غير الواجب من الواجب وانما انتقل على التقدير
~~والكلام على تقديره واحد مخصوص~~ بناء على ما قدمناه فلو كان وجوب شيء يقتضي ايجاب فان الثابت بالدليل وجوب
ما يتوقف عليه وان كان في مقابله واجب لامتنع الاجزاء هنا وفي كل موضع اشبهه وربما كلام واحد منها بخصوصه
ترائى منه المنافات لما ذكرناه من كون الامر اقتضاء الامر النهي عن الضد الفساد لكن يمكن ان يقال
ان مراده رحمه الله ليس الحكم بالصحة حتى مع تسليم النهي وكون الضد محرما بل غرضه مجرد
اثبات امكان الحكم بالصحة مع فرض انحصار المقدمة في المحرم نظرا الى عدم امتناع ان يقول
الشارع اوجبت عليك الى اخر ما ذكره رحمه الله نعم ظاهر كلام صاحب كشف الغطاء بل صريحه
هو القول بالصحة مع القول باقتضاء الامر النهي عن الضد قال رحمه الله في كشف الغطاء
المقدمة بالحرام لبطل شغل الذمة لا ينافي الصحة وانما استلزم المعصية واي مانع من

من ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه
في حكم الجاهل بالقصر والاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من الدخول تحت الخطاب فالقول
بالاقتضاء اي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وعدم الفساد اقرب الى السداد وقد
اوضح كلامه تلميذه الفاضل الشيخ محمد تقي حيث قال رحمه الله في حاشيته على لم في جملة كلام
له في المقام فان قلت ان ترك الاهم لما كانت مقدمة الاتيان بغير الاهم وكان وجوب
الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام
فيه وكيف يعقل وجوب غير الاهم مع انحصار مقدمته في الحرام فيلزم ح احد ٢ ترك الاهم وهو
الامرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب
المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا ريب في فساد الامرين قلت هذا ما ذكرناه من كون
تعلق الطلب على حد عصيان عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا
بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله
به وقد انتهى البحث الى عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف وجوب
الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوده عليها ايضا فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة
متقدمة على الفعل المفروض ثم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح بعد العلم
واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا
يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته ووجوبه فلا يصح صدوره
المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط ما ذلك
على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتاخر بان يكون وجوده
في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة المتاخرة
فيها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تحقق المكلف بحسب العادة بحصول الشرط المذكور
تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل

في المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الحكم الفعل المفروض مع ان مقتضى الاصل الاولي
انتفاء الصحة قلت ان ذلك قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذا قضى ما يلزم في
حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به
بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك لم يكن
هناك مانع اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان به فلا قاضي اذن بالالتزام بتقييد
الاطلاق بالنسبة اليه انتهى وقال صاحب الفصول واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب
الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه
على تقدير امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله
يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فا
لتحقق قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج اذ وجوب الواجب ح على تقدير حصول تلك
المقدمة وكيف شروطها بحصولها كما سبق والكثير من الانظار قطر وتحقق ان الوجوب على التقدير
الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون
الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على التقدير الاول كاشف عن سبق الوجوب على
الثاني سبب له كما تظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان
بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر فينحصر قصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب
بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها فانشاء الثاني على
بالواجب كالاغتراف من الانية المغصوبة في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكترك الواجب
المتوصل به الى فعل الضد كالعبادة فتصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير
حصول تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها الخ والظاهر ان
ما ذكرناه من العبارات الثلث مرجعها الى امر واحد حاصله ان اطلاقات اوامر الصلوة و
الوضوء مثلا مقتضاه مطلوبيتها مطلقا اي سواء عارضها ضد مثلا المضيق ام لا وسواء توقف على مقدمة
المقدمة

مقدمة تكون منحصرة في المحرم ام لا لكن لا بد من رفع اليد عن مقتضى الاطلاق في الجملة لعدم
امكان العمل بها على قواعد الامامية لمكان لزوم التكليف بما لا يطاق فان المفروض عند
معارضة المضيق ان الامر يطلب الضد المضيق فلا يمكن طلب الضد الاخر وكذا الحال عند انحصار
المقدمة في المحرم كالاغتراف من الانية المغصوبة بالنسبة الى الوضوء ولكن التقييد على قسمين
احدهما ما يرتفع معه المقتضى كان يكون التقييد لفظيا كما في عتق رقبة مؤمنة فان الرقبة
الكافرة لا يجزي في العتق ولا يترتب عليه الصحة وثانيهما ما لا يرتفع معه مقتضى الصحة بل هو
باق وانما مرجع التقييد الى ارتفاع تنجز التكليف من جهة عدم القدرة عليه وذلك كما في مسئلة
الواجبين وغيرهما من امثلة تزاحم الحقوق التي قد اسلفنا تفصيل الكلام فيها في اوائل مسئلة
التعارض والترجيح فانه لا يتعقل التكليف بهما معا على وجه التنجز لمكان عدم القدرة عليهما
في آن واحد فيلزم التكليف بما لا يطاق لو فرض تنجز التكليف فالمطلوب من المكلف على سبيل
التنجز انما هو احدهما لانه لا يقدر على ازيد من واحد كما هو المفروض ولا يخفى ان هذا ايضا تقييد
في اطلاقات الادلة بل هذا التقييد في سائر التكاليف ضرورة كونها طرا مقيدة بالقدرة وفي
هذا القسم لو اتى المكلف بها يحكم بالصحة لمكان وجود مقتضى الصحة وانما رفع تنجز التكليف
الى المانع وهو عدم التمكن وقضيته تخصيص عدم الامر بصورة اختيار عدم الايجاد في
الخارج واما مع اختيار الايجاد فلا يلزم من الحكم بوجود الامر تكليف بغير المقدور واذا
عرفت ذلك فاعلم ان التقييد فيما نحن فيه من قبيل الثاني فان التكليف بالمضيق يقتضي
عدم التكليف بالصلوة من جهة عدم القدرة عليه لا من جهة عدم وجود مقتضى الصحة و
لازمه تخصيص عدم الامر بالصلوة بصورة ترك الازالة فلا مانع من اختيار وجود الامر
بالصلوة عملا باطلاقات الادلة على حسب الامكان لكن يرد عليه ان مقتضى ذلك هو العبارة المغايرة
بين كلام صاحب الفصول واخيه لان الاول مبني الحكم بالصحة على جعل وجوب الصلوة التي
يوجدها المكلف مع ترك الصلوة من باب الواجب المعلق والثاني جعله من باب الواجب المشروط

والنهي ما عرفت من رجوعهما الى امر واحد ولا اختلاف بينهما الا في التعبير وكيف كان يرد على
الكل انا لا نجد فرقا في القبح العقلي بين الامر بالصلوة مع فرض الامر بالازالة على نحو المضيق
التضييق على نحو التخيير والاطلاق وبينه على نحو الاشتراط والتعليق فكما يعترف القائل
بانه لا يصح للآمر ان يقول ازل النجاسة ويجب عليك الصلوة لمكان القبح ولزوم التكليف
بما لا يطاق فكذا يقول ان المحذور المزبور يقتضي عدم الصحة لو قال ازل النجاسة وعلى
تقدير تركك الازالة اطلب منك ايجاد الصلوة ضرورة انه بمجرد ترك المكلف الازالة لا يسقط
تكليفه بها هو بعد باق على عهدة المكلف فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
ومع بقاء التكليف يلزم المحذور وبالجملة انما يصح التخلص عن الاشكال المورد على صحة
الصلوة بملاحظة الترتب لو كان زمانيا واما بعد فرض اتحاد الزمان وكون زمان
الترك المحرم متحدا مع زمان وجوب الصلوة فلا يجدي جعل احد الطلبين مرتبا على الآخر
بحسب التعبير تماما بناء على مذهب الامامية من تبعية الاحكام الصفات وانه ليس له اختراع
نحو من الحكم من دون ان يكون موافقا للمصالح الواقعية الآتية الا ان يقال ان الازالة واجبة
حتى مع اختيار الترك ولا امر بالصلوة حين وجوبها لكن لا دليل على عدم الامر ليس من جهة
انتفاء مقتضيه بل لوجود المانع عنه وهو عدم تمكن المكلف من الامتثال بعد فرض وجود
التكليف بالازالة وعدم الامر اذا استند الى وجود المانع عنه يكفي في ترتب الصحة لمكان
وجود المقتضي لكنه مبني على كفاية وجود المقتضي في الصحة وان فقد الامر من جهة وجود
المانع وهو محل نظر لظهور الاتفاق منا الكل على ان الصحة في العبادات فرع وجود الامر
او يقال ان الاشكال انما يتجه على القول بوجوب المقدمات فانه على القول به يلزم اجتماع الامر
والنهي في المقدمة المنحصرة في المحرم كترك الازالة بالنسبة الى الصلوة والاغتراف بالنسبة الى
الوضوء ووجوب المقدمة لمكان كونه توصليا لا تعبديا ينفع صورة عدم العلم بحصولها
في الخارج اذ معه لا يبقى ثمرة لايجابها من جانب الامر كما لا يخفى ويختص ايضا بصورة تقدم فرض

فرض وجوده في الخارج فلو قال الامر على تقدير وجود تلك المقدمة المحرمة في الخارج يجب
من ذي المقدمة لا يلزم محذور اجتماع الامر والنهي في المقدمة وفيه ايضا ما لا يخفى فان وجوب
المقدمات امر عقلي يتبع ومع الالتزام بوجوب الازالة وحرمة تركه حتى في زمان اختيار
الترك يحكم العقل بوجوب مقدماته التي منها ترك الصلوة وكذا الحال في طلب
الصلوة فانه لو فرض وجوده في حال اختيار الترك لابد من اقتضائه وجوب مقدماته ترك الصلوه
التي منها ترك الازالة الذي هو محرم اجماعا حتى في زمان اختيار تركه فيلزم اجتماع الامر و
النهي من جانب الامر ولا يجدي تغيير التعبير وجعل طلب احدهما معلقا على وجود الآخر
في الخارج فيدفع المحذور ويبقى الكلام فيما فرعه في كشف الغطاء على الجواب المزبور من دفع الاشكال
الوارد على مسألة معذورية الجاهل مطلقا في مسألتي القصر والاتمام والجهر والاخفات
وحاصل الاشكال ان مقتضى مذهب المشهور ايضا ظواهر الادلة كون الجاهل المقصر مكلفا
في الواقع بصلوة القصر في السفر بل هذا مقتضى المشهور ايضا حيث ذهبوا الى ان
الجاهل المقصر كالعامد في الاغلب مكلف بالاحكام الواقعية كما يعلم من ملاحظة
كلامهم في مسئلة من صلى في مغصوب جاهلا بالحكم حيث حكموا بعدم الصحة من دون خلاف يظهر
بينهم فلازم ذلك الحكم بوجوب القصر او الجهر مثلا في حق الجاهل وحرمة الاتمام والاخفات
كما هو مقتضى الضدية بناء على القول بحرمة الضد فكيف يجمع ذلك مع الاجماع ودلالة النصوص
على الصحة والجواب عنه اما فما ظهر من كشف الغطاء من التزام ذلك اي وجوب القصر مثلا
وحرمة الاتمام الا انه لا اعتبار مع ذلك في الحكم بالصحة على النحو الذي عرفت في سائر الاضداد
كالصلوة في محل وجوب الازالة لكن قد عرفت ما فيه ايضا ويمكن الجواب بالتزام ما ذكر
من وجوب القصر مثلا وعدم جواز الاتمام حسبما يقتضيه ادلة التكاليف الواقعية الا انه
اذا اوجد المكلف الصلوة تامة يسقط عنه التكليف تعبدا لا انه اوجد المكلف به او بدله فانه
مكلف بالقصر ومنهي عن التمام لقضية التضاد على ما هو المعروف من المخالف وان كان او لم

او جزء من السابق الا انه لا يلائم الادلة الدالة على المعذورية في المسئلتين فان ظاهرها كون ما اتى
به صحيحا مطابقا للامر لا انه امر مسقط عن الامر من دون ان يكون مطابقا له على نحو الاصالة
او البدلية ففي صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما
لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل
ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته فان قوله ع فقد
تمت صلوته ظاهر في الصحة لا انه مجرد اسقاط من دون الصحة لا انه مجرد اسقاط من دون
الصحة كما لا يخفى ثم انه قد سأل السيدان المرتضى والرضي عن وجه ذلك فقال الاول والوجه
فيما تقتضيه الطائفة من سقوط فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلوة المتم بعد خروج
الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح معه الصلوة
العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها اذ من البعيد ان يعلم بالتفصيل مع جهل الجملة التي
هي الاصل والاجماع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوة
يجب قضاؤه ويقرب منه سؤال الثاني ايضا واجاب المرتضى رضي الله تعالى عنه

والذي يسهل الخطب ان الاشكال مبني على ما ذهب اليه المشهور من كون الجاهل المقصر مكلفا بالاحكام
الواقعية مع ان جاهلها الافعال والتروك الصادرة منه على نحو ما يعاقب عليه العالم واما بناء على
ما اسلفناه سابقا في بحث مقدمة الواجب من ان الجاهل المقصر انما يستحق العقاب على الافعال والتروك
عند تفويت المقدمات وترك التحصيل فلا اشكال لانه ح ليس الجاهل المقصر بعد ذلك تكليف قد
تكلفا

تكليف قد عصاه في الزمن السابق فلا مانع من كونه مكلفا بالتمام بعد حصول عصيان
التكليف الآخر كما انه لا اشكال ايضا بناء على مذهب الاردبيلي من كون الجاهل غير مكلف بالاحكام
الواقعية اصلا بل انما هو مكلف بالفحص ويعاقب عليه فضلا عن القول بالتصويب وان
العلم والجهل مبدل للاحكام الواقعية هذا تمام الكلام في بيان الثمرة واما الكلام في الادلة فنقول
يقع الكلام تارة في الضد العام واخرى في الضد الخاص اما الضد العام فالنزاع فيه تارة في اصل
الاقتضاء واخرى في كيفيته اما الكلام في اصل الاقتضاء فاستدل عليه بانه كثيرا ما يغفل
الآمر بفعل شيء عن ملاحظة الترك فضلا عن النهي عنه ولا ريب انه طلب الشيء فعلا او تركا
المصدوق يتصوره وجه بعد الاغضاء عما تحقق من ان طالب الشيء لا يكون غافلا عن تركه بالمرة
بل لابد له من الالتفات اليه ولو على سبيل الاجمال كيف وربما يدعى العينية بين طلب الفعل والنهي عن
تركه ان هذا انما يتجه لو اراد المثبت كون الامر بالشيء مع النهي الفعلي عن الترك فانه المحتاج
الى التصور لا الطلب الشأني بمعنى كون الترك بحيث لو التفت اليه الامر بالشيء لنهى عنه كما انه لو
التفت الى قتل ولده لنهى عنه ايضا والظاهر ان مراد المثبت انما هو هذا لا النهي الفعلي لبعده
في الغاية فان من لوازمه دعوى كون الوجوب مركبا من حكمين فعليين ويلزمه طرح هذا الكلام
الى سائر الاحكام الخمسة حتى الاباحة والالتزام بامثال ذلك كما ترى ان قلت الدلالة على قسمين احدهما
ما يحتاج الى القصد والالتفات كما هو الغالب وثانيهما ما لا يحتاج اليه كدلالة الاشارة فيمكن
القول باثبات النهي الفعلي من دون حاجة الى اثبات القصد الاجمالي قلنا نعم ولكن لا يستفاد من ادلة
الاشارة في المقام ازيد من النهي الشأني الذي ذكرناه ان قلت النهي الشأني لا اثر فيه بل انما المترتب على
ذلك من الآثار انما هو النهي الفعلي قلت قد عرفت الجواب عن ذلك في باب مقدمة الواجب حيث
انا لما اخترنا كون وجوب المقدمة ايضا هذه الشأنية قلنا انه لا يترتب من الآثار المترتبة على الواجب
والحرام الاخروي ترتب على الاتم من الفعلي والشأني وعن السيد رحمه الله انه استدل على الاكثر
بانه كالادلالة في الامر الندبي على النهي عن الترك ولو تنزيها فكذا الامر الوجوبي وليس مراده

قياس احدهما بالاخر حتى يستنكر بل مراده ان من ملاحظة عدم دلالة الامر الندب ينكشف
الدلالة على حكم الضد العام ليس من لوازم الطلب القدر المشترك ثم على الحظة ما ذكره بعضهم
من انه لا فرق بين الطلب الوجوبي والندبي الا من حيث كون احدهما في مرتبة الشدة دون الآخر
فلا شيء في الوجوب جنسا وفصلا يكون خارجا عن حقيقة الطلب وقد عرفت ان حقيقة الطلب حيث
هو لا يلزم الدلالة على حكم المنع عن الترك لكن يرد عليه ان التحقيق كون الوجوب عبارة عن جنس
هو الطلب وعن فصل هو عبارة عن عدم الرضا بالترك وليس الفصل في الوجوب والندب من جنس
الطلب بالوجدان بل لا تميز بينهما الا الرضا بالترك وعدمه وحينئذ مع انه على تقدير تسليم ما ذكر لا يتم بالوجدان
الاستدلال لاحتمال كون الدلالة من لوازم الطلب الوجوبي بمجرد كون الاختلاف بين الوجوب و
الندب من حيث المرتبة وعدم دلالة احد الوجوبين لا يلزم عدم الدلالة في الاخر ايضا ولعلها حرفت في
احتمال لفظية النزاع بين منكر اصل الاقتضاء ومثبته بان يكون مراد المنكر نفي الاقتضاء في مقابل
دعوى النهي الفعلي ومراد المثبت اثبات النهي الشأني فيه وكلاهما وجيه واما الكلام في كيفية الاقتضاء
ففيها اقوال احدها كون الاقتضاء على سبيل العينية وثانيها كونه على سبيل التضمن وثالثها كونه
على سبيل الالتزام استدل الاولون بما ذكر في آخر من انه لو لم يكن نفسه لكان اما مثلا او
ضدا او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد والتغير
كالانسانية للانسان ويقابلها العرضية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان
تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في
محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا فكل ضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كا
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل
واحد منهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها و
لو كان خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد مع ضد
الحلاوة

الحلاوة وهو الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو
الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ معنا افعل هذا وافعل ضده امر ان متناقضان
معنا فعله وفعل ضده جز ما متناقض واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب عنه اولا
ايضا بانه ان كان المراد بانه ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لفعل ضده ضده الذي
هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية
طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل المفقود لم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى
كالا حجية عنوانه ولعمري اخف من ذلك ونحوه لا يليق ان يلتفت في الكتب العلمية وان كان
المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا انه عين الحرمة لانه من الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد
الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين
وهو حسن وقد استدل ايضا بانا بعد ما نقلنا اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام
وهو الترك وفسرنا النهي بحيثما طلب الترك يثبت المطلوب لان طلب ترك الترك عبارة
اخرى عن طلب نفس الفعل جعلنا ثم لو فسر النهي بالضد معا او احدهما بالكف يكون الا
قضاء على سبيل الالتزام ضرورة العينية والجواب بعد الاقتضاء بما ذكرناه في اوائل بحث عدم تصوره
الواجب النفسي والغيري من باب مقدمة الواجب من ان الفعل ليس عين ترك الترك حتى يجب بتحدا
المصداق وانما اجتماعهما من باب الاجتماع الوجودي كاجتماع اللازم مع ملزومه ان اريد
الاتحاد بحسب المفهوم وان الامر بالشيء مع النهي عن الترك من قبيل المترادفين كالانسان و
البشر فهو خلاف الضرورة وان اريد الاتحاد بحسب المصداق فهو حق اذا اريد الاتحاد في الصدق
بين المطلوبين واما بين نفس الطلبين اي طلب الفعل مع ترك الترك فلا بد الطلبات متلازمين
لا يقال ان عينية المطلوبين يلزم عينية الطلبين لانا نقول لا يلزم من عينية المطلوبين

ذلك وذلك لان كل طلب يحتاج فيه الى تصور عنوان ترك الترك مع انك قد عرفت سابقا
ان الطلب في احدهما فعلي وفي الآخر شأني فكيف يتصور الاتحاد بين الفعلي والشأني فتلخص ان
القول بالعينية انما يتجه لو جعلنا المراد اتحاد المطلوبين في الصدق الخارجي لا في المفهوم مع
القول بان الفعل مع ترك الترك متصادقان وان قلنا مع القول بانهما متلازمان فلا يتم حينئذ
كما لا يتم لو كان المراد الاتحاد في الطلبين ولو صدقا وكذلك الاتحاد بحسب المفهوم استدل القائل
بالتضمن بان حقيقة الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب
دالة على النهي عن الترك بالتضمن على تقدير صحة القول بكون المنع من الترك فصلا للوجوب
ومن الاجزاء المقومة واما بناء على القول بانه من خواصه وانه من العنوان الخارجة عنه وان
كان القيد داخلا فيه فلا يتم بل يتعين القول بالالتزام والحق ان يقال بان المنع عن الترك من الفصول
لا من الخواص ضرورة وجود فصل بين الاستحباب والوجوب وليس هو الا المنع عن الترك وهو المشهور
ايضا بل لم يخالف احد فيه الا ما ذكره بعضهم من ان الوجوب والاستحباب لا تفاوت بينهما الا بالشدة
والضعف فالوجوب عبارة عن مرتبة من الطلب وكذا الاستحباب فالمنع من الترك على هذا بعيد من
لوازم الطلب الوجوبي الخارج عنه لا من الا وصاف الداخلة لكنه ضعيف مخالف لما يظهر من
كون الفرق بين الوجوب والاستحباب بغير مجرد الشدة والضعف بل يكون احدهما مأمورا بتركه دون
الاخر ومما يدل عليه ايضا مادة الوجوب واللزوم الدال على الثبوت وعدم الرضا بالترك
فظهر ان التحقيق كون دلالة الامر على المنع عن الترك على سبيل التضمن لا الالتزام لكن لا
يخفى ان المراد من المنع عن الترك الذي اثبت دلالة صيغة الامر عليه على نحو الالتزام انما
هو المعنى الوصفي الذي هو من الامور الداخلة في معنى الوجوب ومانعيته الوجوب لا انها
وهو امر حال عن معنى الطلب وعبارة اخرى المراد منه الوصف المميز الذي اذا اردنا التعبير
عنه نعبر بالمنع عن الترك واما اذا اريد منه معناه الظاهر فلا ريب في عدم كونه فصلا
للوجوب كيف وهو امر مشتمل على الطلب بل مساوق لمعنى الوجوب وليس هو من قبيل الاوصاف

الاوصاف المميزة بل من باب الافعال المكلفين كما ان نفس الطلب من قبيل الافعال ونظير ذلك
الكلام في سائر الفصول كالناطق مثلا فان المراد مما ذكروه من كون الناطق مثلا فصلا للانسان
وكون دلالة الانسان تضمنا بالنسبة اليه ليس هو المعنى اللغوي وهو الذات التي ثبت لها النطق
كيف وهو مساوق لمعنى الانسان ومتصادقان في الخارج بل المراد منه المعنى الوصفي المعرى
عن الدلالة على الذات وكذا الكلام في مثل الضاحك وهو مما اعتبر خاصا للانسان فظهر
الى هنا ان دلالة صيغة الامر على المنع عن الترك الذي هو من قبيل الاوصاف من باب التضمن على
التحقيق ومن باب الالتزام بناء على الوجه الآخر واما دلالته على المنع عن الترك الذي هو من قبيل
الفعل لا من قبيل الفصول فهو من باب الالتزام بناء على التحقيق ومن باب العينية بناء على الوجه
المتقدم اليه الاشارة هذا اذا اريد من النهي النهي الشأني واما لو اريد منه النهي الفعلي فالحق انكار
الدلالة مطلقا ومنه تعرف احتمال رجوع النزاع في اصل الاقتضاء الى اللفظية كما عرفت ايضا
مما تقدم وجه القول بالالتزام مع كونه متجها على بعض الوجوه دون الآخر واما الكلام في
الضد الخاص فالقول بالاقتضاء على نحو العينية والتضمن فيه في غاية الضعف حال عن الدليل
بل الثاني لم يحذر قائلا والاول قد صرح في تمهيد القواعد وغيره بوجود القائل به حيث قال
بعضهم ان المنافات بين الضدين ايضا ذاتية اي كما في النقيضين وهو نادر ومن هنا نشأت
الاقوال فقيل ان الامر بالفعل هو نفس النهي عن ضده فاذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن
واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحد بالقرب والبعد بالنسبة
الى شيئين وقيل هو غيره ولكن يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالامر بالشيء نهي عن جميع اضداده
بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده كما سيجيء وقيل انه لا يدل عليه اصلا لانه قد يكون غافلا
عنه كما سبق وسيجيء الحكم بالشيء مع الغفلة عنه النهي كلام ومهم انه ولكن لا يخفى ان القائل
بالعينية لا يخص دعواه بصورة الضدين اللذين لا ثالث لهما بل يعمم فان الامر بالحركة عنده
نهي عن سائر اضداده وكذا غيره من الاوامر غاية الامر ان الامر باحد الضدين اللذين لا ثالث

لما نهي عن الآخر بالخصوص بخلاف الامر باحد الاضداد فانه يعين النهي عن غيره من الاضداد فلا
فرق بحسب كيفية الاقتضاء والحق هو قول القائل بالمقدمة بالالتزام كما عن المنتهى وقول بعض
المتكلم كما هو مذهب جماعة واستدل الاول بوجهين احدهما ان ترك الضد مقدمة لفعل
المامور به فيكون واجبا فيحرم الضد والمانعون اجابوا عن ذلك على حسب اختلاف مشاربهم لانكار المقدمية
كما هو مذهب سلطان العلماء او انكار وجوب المقدمة مطلقا بعد تسليم اصل المقدمية كما هو مذهب
الفاضل القمي وجماعة او في غير الاسباب كما ذهب اليه صاحب المعالم او في غير الشرط الشرعي كما هو
مذهب الحاجبي وقد يجاب ايضا بعد تسليم وجوب المقدمة بان الوجوب يختص بصورة كون المكلف
مريدا لايجاد المامور به اذ مع الصارف عنه لا يمكن ايجاده فلا يمكن وجوبه ولا معنى معه لوجوب
المقدمة فلا يحرم الضد لكن لا يخفى انه لا يتم القول بالتخصيص المزبور في انكار حرمة الضد لا سابلا انما
يدل على عدم الحرمة في حال عدم كون المكلف مريدا لايجاد المامور به واما في حال كونه مريدا لايجاد المامور به
فلا مانع من وجوب ترك ضده وبهذا تعرف ما في الجواب بتخصيص الوجوب بالمقدمات الموصلة
كما ذهب اليه بعضهم لانه ايضا انما يجدي في منع الحرمة اذا ترك المكلف المامور به واما مع توصله بترك الضد
اليه واما مع التوصل فلا الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم فيكون محرما لما ثبت
من ان ما يستلزم الحرام فهو حرام وقد يجاب عنه بمنع الصغرى ان اريد كون الاستلزام ناشئا عن
علاقة العلية والمعلولية بان يكون فعل الضد علة لترك المامور به او بالعكس وكذا لو اريد
كونهما مشاركين في العلة ومنع الكبرى لو اريد مجرد المقارنة في الخارج من دون علية ولا مشاركة
في العلة وما يقال من ان المتلازمين لا بد من اتحادهما من حيث الحكم انما اسلم اذا كانت الملازمة
منشاؤها العلية او المشاركة في العلة لا مطلقا وقد يورد عليه بانه لا يسوغ لصاحب ا
منع الصغرى بعد تسليم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر حيث ان لازمه استحالة انفكاك
الفعل الذي لا يخلو عنه المكلف عن الترك واستحالة الانفكاك لا بد من كونه ناشئا عن علاقة
العلية والمعلولية او المشاركة في العلة لا يقال ان عدم انفكاك المكلف عن الفعل غير مسلم

غير مسلم لوجود العقل بجواز خلو المكلف عن الاكوان الاربعة لانا نقول غاية التجويز
ان يكون المكلف خاليا عن الاكوان المصطلحة عند اهل الكلام والا فالضرورة قاضية
باستحالة انفكاكه ولو عن احتمال السكون والحركة مثلا ولا ريب في استحالة انفكاكه مثل
ايضا عن ترك الاضداد فظهر انه لو كان يدعي المستدل استحالة فعل الضد عن ترك المامور
به لا ينبغي لصاحب المعالم نعم يسوغ ذلك لسلطان العلماء واضرابه حيث ذهبوا الى انكار
المقدمية من الطرفين لكن لا يخفى ان منعه حرمة الصغرى في محله لانه انما ذهب الى مقدمية
الترك لفعل الضد ولازمه استحالة انفكاك الفعل عنه لا علية احدهما للآخر والمشاركة
في العلة نعم استحالة الانفكاك من الطرفين يكشف عن ثبوت علاقة العلية والمعلولية
او المشاركة في العلة لا من احد الطرفين لاحتمال كونه ناشئا عن مجرد الاشتراك والحاصل
انه انما لا يجوز منع الصغرى لمن قال بكون الفعل علة للترك كما هو مذهب الكعبي او من قال
بثبوت المقدمية من الطرفين بان يكون الفعل علة للترك والترك شرطا له لو فرض وجود القائل
به واما من انكر المقدمية من الجانبين او من جانب الفعل فقط كالسلطان وصاحب المعالم فلا غبار
على منع الصغرى لان المستدل استحالة الانفكاك الناشي عن احدى العلاقتين لا يقال لا
ريب في كون الصارف مقدمة للفعل والترك معا فيثبت اشتراكهما في العلة قلت انما يثبت ذلك
اذا فرض كون الصارف علة لهما وليس كذلك بل علة للترك فقط وشرط في حصول الفعل فلم
يشتركا في العلة فظهر صحة منع الصغرى على تقدير ارادة استحالة الانفكاك انما الكلام في
صحة منع الكبرى ايضا على تقديره والذي يستفاد من كلام [illegible] عدم الصحة وذهب الفاضل
القمي الى الصحة لكن هذا ايضا لان غاية الامر ثبوت استحالة اجتماع الحكمين في محل واحد
واما اجتماعهما في محلين متغايرين متلازمين فلا وقد يفصل بتفصيل آخر وهو ان
الحكمين لو لم يكونا متضادين في مقام الامتثال كالوجوب مع الاستحباب او الاباحة او الحرام
مع الكراهة والاباحة فلا مانع من قيام احدهما باحد المتلازمين والآخر بالآخر واما اذا

كانا متضادين في مقام الامتثال كان يتصف احدهما بالحرمة والآخر بالوجوب او المستحب
او يتصف احدهما بالكراهة والآخر بالاستحباب فلا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق
لان المفروض تلازمهما فالفعل يستلزم تحقق الآخر والترك يستلزم تركه فيلزم التكليف بما لا
يطاق والتحقيق ان يفصل في المقام بان حرمة المعلول يستلزم حرمة علته كما تقدم الكلام
فيه في باب المقدمة لكن لا باس بذكر بعض الادلة عليه في المقام فنقول يدل عليه اولا
العقل وثانيا الحرمة دلالة حرمة العزم على الحرام كما تقدم الثالث قوله تعالى في سورة المائدة
انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد
الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلوة فهل انتم منتهون تقريب الدلالة انها دالة على ان العلة في تحريم الخمر والميسر حرمة ما يترتب
عليهما من الصد عن سبيل الله وعن الصلوة الرابع بعض الروايات الدالة على ان العلة
في حرمة الزنا كونه علة لترتب قتل النفوس عليه وتقريب الدلالة غير خفي على المتدبر فظاهر ان حرمة
العلة فلا دلالة فيها على حرمة المعلول فيمكن ان يكون المعلول مباحا والعلة محرمة لعدم
جريان شيء من الادلة المتقدمة وكذا الحكم فيما اذا كانا معلولين لعلة واحدة فالحق امكان افتراقهما
في الحكم فيمكن ان لعدم دليل على عدم امكان افتراقهما في الحكم فيمكن ان يكون احدهما حراما و ايضا
الآخر مباحا لا يقال ان تحريم احد المعلولين مقتض لتحريم العلة وهو يقتضي تحريم المعلول الآخر لانا
نقول انما يتم هذا الوجه بعد تسليم كون تحريم العلة مقتضيا لتحريم المعلول وقد انكرناه واما
المتقارنان من دون وجود علاقة العلية بينهما ولا المشاركة في العلة فمقتضى وجوب اتحاد
حكمهما ظاهر اذا لم يلزم من الاختلاف مانع خارجي كلزوم التكليف بما لا يطاق مثلا كان يحكم
الشارع بوجوب احدهما وحرمة الآخر او كراهته فانه لا يجوز من جهة المانع الخارجي والكلام في
جواز الاختلاف والعدم من حيثهما حيثا [illegible] لا بملاحظة العوارض الخارجية من لزوم التكليف
بما لا يطاق وغيره ومن ملاحظة ما عرفت هنا وما تقدم في اوائل البحث من الكلام في كون ترك الضد

الضد مقدمة لفعل الآخر وعدمه تعرف الجواب عن شبهة الكعبي حيث نفى المباح والذي نقل عنه من
المذهب وجهان احدهما انه نفى المباح اصلا حتى المباح الذاتي وذهب الى ان كل ما يدعى انه مباح
فهو واجب الثاني انه لم ينف المباح الذاتي بل يقول بان المباحات الذاتية واجبات عرضية من
باب المقدمة او التلازم وهذا الوجه هو الظاهر من مذهبه كما يستفاد من كلمات الاصوليين حيث
قالوا ان المباح ليس بمامور به وخالف في ذلك الكعبي فقال ان كل ما هو مباح فهو مامور به
ولا ريب في ظهور هذا الكلام في ثبوت الاباحة الذاتية عنده وكذا يستفاد ايضا من ملاحظة الادلة
التي ذكروها لاثبات مذهبه وهي ثلاثة اولها ان فعل المباح مقدمة لترك ما يضاده من الافعال
المحرمة وعلة له ومقدمة الحرام حرام سيما اذا كانت علة كما عرفت آنفا ثانيها ان فعل المباح
متلازم في الوجود مع ترك ما يضاده من المحرمات والمتلازمان لا يجوز اختلافهما في الحكم فلا بد
من الحكم بوجوب فعل المباح ايضا وثالثها ان فعل المباح عين ترك ما يضاده من المحرمات و
لازم العينية كون ترك المباحات محرمات كما هو ظاهر وبيان ذلك ان الشارع اذا طلب منا ترك
الكلام المحرم فلا بد من كون مراده الكف عنه لانه المقدور في الحقيقة والكف عنه انما يتحقق باحد
الامرين اما بالسكوت او بالاشتغال بكلام محلل مضاد للكلام المحرم واي الامرين اشتغل به فهو عين
الكف عن المحرم الذي هو المطلوب كما ان الشارع اذا فرض انه امر باراقة شيء فهو عين امر بالالقاء
في النار وكذا الكلام في الدليل الاول وقد يجاب عنه بمنع وجوب المقدمة بل قد يستفاد من ابن الحاجب
ان الجواب بغير منع المقدمية مثلا غير ممكن حيث استدل على عدم وجوب المقدمة بانه لو قيل بوجوب
المقدمة لصح مذهب الكعبي وعن الآمدي انه اعترف بالعجز عن الجواب بعد قوله بوجوب المقدمة
قال جواب الشبهة لعله يكون عند غيري ولكن التحقيق امكان الجواب عن الشبهة بوجهين اخرين
احدهما ان فعل المباح وان كان مقدمة وعلة لترك الحرام لكن الحكم بوجوبه مع وجوب ترك الحرام
ضرورة توقف اتصاف المقدمة بالوجوب على كون ذيها واجبا وربما يتفق ان يكون المكلف
غافلا عن الفعل المحرم كالكلام المحرم مثلا او ملتفتا ولكن لم يعقد على الاتيان به فالشارع لا يجب
ترك المحرم حتى يجب الاشتغال بايجاد المباح من باب المقدمة ومرجع هذا الجواب الى منع مقدمية ترك

من ترك المباح وعلّيته لترك المحرّم اذ فرض عدم قدرة المكلف على ايجاد الحرام اما من باب كونه
غافلاً او لفقد سائر شروط ايجاد المحرّم ولاريب ان هذا الجواب حسن بناءً على ما هو الظاهر
مما نسب الى الكعبي من انكار وجود المباح اصلاً ولكن يحتمل ان يكون مراده انكار ثبوت تشريع الشرع
المقدس الاباحة على نحو تشريعه يحتمل ان يكون مراده انكار ثبوت تشريع الشرع غيرها من الاحكام
الاربعة وان كان يتصوّر بصدور فعل من المكلف يتصف بالاباحة في بعض الاحيان كما في
المثال المتقدم بيان ذلك انه لا ريب في وجود عنوان كلي يتصف بالحرمة كشرب الخمر والزنا
وعقوق الوالدين الى غير ذلك وكذا المكروه كارتكاب الشبهات وجملة من الصنائع كالحجامة
والقرض وغير ذلك من المكروهات ولا خلاف في ذلك انما الخلاف في الاباحة فعند المشهور كغيره من
الاحكام الاربعة فكما يتصف عنوان الخمر على كليته بالحرمة كذا يتصف عنوان كل السكر مثلاً على
كليته بالاباحة فيصح لهم ان يقولوا ان احكام الشرع المقدس والخطابات على خمسة اقسام واما عند
الكعبي فليس حال الاباحة كحال غيرها من الاحكام الاربعة من حيث جعل الشرع بل لا عنوان كلي
عنده يكون مما شرع الشرع اباحته وكان متصفاً بالاباحة على كليته كما في غيره من الاحكام فان المفروض
توقف اتصاف كل عنوان من العناوين الذي يكون متصفاً بالاباحة عند المشهور على عدم امكان
صدور ضده المحرم عن المكلف اما لفقد شرط من شروطه او وجود مانع عنه وعلى هذا فلا يتجه
عليه الايراد المزبور كما هو ظاهر لكن يرد عليه ان غاية ما ذكر توقف اتصاف العناوين المباحة بالاباحة
كالشيء المباح والنكاح واكل الشكر ونحو ذلك على قيد ابيه وهو عدم القدرة على ضده المحرم
فيكون المباح هو الشيء الذي لا يقدر المكلف على ضده المحرم لغفلة ونحوه وكذا الكلام في النكاح
وغيره [illegible] وذلك لا يخرج عن الكلية الكلية الا ان يكون مراد الكعبي [illegible] احداث الفرق بين الاباحة
وبين غيرها من الاحكام الاربعة بكون الاباحة متوقفاً على شرط زائد على شروط التكليف الاربعة من
العلم والقدرة والعقل والبلوغ وهو عدم القدرة على الضد المحرم دون غيرها من الاحكام الاربعة
ولكن لا يخفى ان مثل ذلك على تقدير صحته خارج عن مطالب العلماء فينبغي ان ينزه عنه كلامهم بل عدم
كون مراد الكعبي ذلك امر مقطوع به وثانيهما ما اورده عليه غير واحد من كون فعل المباح علة

علة للترك نظراً الى ان الصارف مما لابد منه في ترك الحرام اذ لو فرض عدم الحاجة الى الصارف
في الترك فلا بد من خروج الترك عن كونه من الامور الاختيارية للمكلف بل من الامور اللازمة
الحصول فيخرج معه عن الوجوب لا محالة كما عرفت في الجواب السابق فاذا ثبت كون الصارف
مما لابد منه في حصول الترك فيكون ترك المحرمات مستنداً اليه لا الى ايجاد الافعال المباحة لان
ان الصارف عبارة عن فقد الارادة التي هي من جملة شروط ايجاد الفعل الاختياري فاسناد
الترك اليه من باب اسناد عدم الشيء وهو الحرام الى فقد مقتضيه واما ايجاد المباح فهو من قبيل
الموانع لوجود ضده المحرم وهو ايضاً مما يصلح لاستناد عدم المحرم اليه فاي ولو بني فلما كان
عدم المحرم العدم ارادة الحرام الذي هو عبارة عن الصارف دون ايجاد المباح الذي هو
المانع مع تعريفهم له بانه ما يلزم من وجوده العدم قلنا لاريب في انه لو بني فقد المقتضي [illegible]
الى استناد عدم المقتضى بالفتح اليه من المانع عقلاً وعرفاً اما عقلاً فلان المقتضي هو المؤثر
في وجود المقتضى بالفتح في الحقيقة فالعدم لابد من ان يكون مستنداً اليه واما عرفاً فلظاهر لانه
انه لو كان الشخص فقيراً ليس عنده راس مال يتجر به لا يقال انه منع عن تجارة المانع الفلاني
الفلاني لوجود لص في الطريق ونحوه وان فرض وجود المانع ايضاً ولا ينافيه تعريف المانع بانه ما يلزم
من وجوده العدم فانه يراد به كونه سبباً للعدم عند اجتماع سائر اجزاء العلة التامة لوجود
الشيء فانه يكون المانع ح اذا وجد هو السبب في الانتفاء واما مع عدم المقتضي فلا [illegible] يتصف
فعلاً وانما هي شأنية وقد يورد عليه الصارف عن المحرم فانه عدم المحرم الان انه اذا حصل الصارف
عن المحرم كالكذب والغيبة ونحوها وحصل الترك فالمكلف في الان الثاني مخير بين
امرين احدهما ابقاء الصارف بحاله وثانيهما ايجاد فعل يضاد المحرم ويكون مانعاً
عن حصوله كالسكوت او الاشتغال بكلام يحلل مضادته لكلام المحرم فالاشتغال بالمباح
ح يكون ايضاً واجباً بالوجوب التخييري وهو يكفي في ورود اشكال الكعبي لانه ليس مقصوده كون
المباحات واجبات عينية بل غرضه مجرد اثبات الوجوب ولو كان تخييرياً وفيه انه لا يصح [illegible]

الترك الاختياري الا الى الصارف فيكون هو واجباً عينياً فلا يبقى لوجود المباح تاثير في
ترك المحرمات بل يكون من باب مجرد المقارنات الاتفاقية وذلك لان الاشتغال بالمباح
الذي يراد جعله احد فردي الواجب التخييري لا ريب في توقفه على الصارف عن المحرم لانه من شروط
ايجاده ارادته وارادة الفعل موقوفة على الصارف عن اضداده فلابد من وجود الصارف
مقدماً على ايجاد المباح ومعه يبقى فعل المباح [illegible] من المقارنات فلا يحتاج الى
الامر به ومن هنا عرفت انه لابد من استناد ترك المحرم الى الصارف دائماً عقلاً وانه لا يمكن استناده
الى وجود الفعل المباح مطلقاً لكن قد ذكرها جملة ومنهم غير واحد انه قد يتفق توقف ترك الحرام
على الاشتغال بالضد لوجود المباح وهناك لا يبطل [illegible] وجوب المقدمات الا انه مع ذلك
لكن لا يثبت به مراد الكعبي لان مراده اثبات كون كل مباح واجباً لا في بعض الاحيان وقد يمثل له
بما لو فرض اجتماع المكلف مع مرئية جميلة في الخلوة بحيث يعلم من نفسه انه لو لم يشتغل بامر مباح
من الخروج ونحوه لوقع في الزنا لا محالة لكن فيه انه لا يخلو الحال عن امرين لان الوقوع في الزنا
اما يكون على وجه القهر والاضطرار كما لو علم الواقع من شاهق على وجه انه لو لم يمسك نفسه
ولو بالتشبث بوتد ونحوه في اثناء الطريق لوقع على حجر [illegible] او يكون على نحو
الاختيار كما هو الغالب [illegible] في كلا المقامين مستند الى الصارف لا مدخلية لفعل المباح
وعدمه في حصوله بل ليس المباح الا من باب المقارنات الاتفاقية اما في المثال الاول فهو [illegible]
علم بانه لو لم يشتغل بالمباح يحصل منه المحرم على وجه الاضطرار او الاكراه فلا يخلو الحال من احد
الامرين لانه اما ان يوجد صارف عن المحرم قبل ارتفاع الاختيار عن المكلف او لا فعلى الاول
تخيير المكلف ايجاد المباح لا محالة لانه من لوازم وجود الصارف كما ان حصول ترك المحرم
من معلولاته فالمقدمة لترك المحرم في الحقيقة ليس الا وجود الصارف واما المباح فلا كلام في
كونه مما يحتاج الى الصارف ايضاً كترك المحرم لا انه توقف الصارف الذي هو علة الترك عليه ولا
توقف نفس الترك [illegible] والحاصل ان فعل المباح في مفروض المثال مع ترك المحرم من قبيل المتقارنين

المتقارنين اتفاقاً وقد عرفت انه يجوز افتراق المتقارنين في الوجود بحسب الحكم واما الثاني وهو
ما لو فرض علم المكلف بانه لو لم يشتغل بالضد كالخروج مثلاً وقع في الزنا باختيار من جهة خبث
باطنه وسوء سريرته فالامر فيه من حيث نفي مقدمية المباح اظهر وذلك لان فرض بقاء الاختيار
مع ترك المباح المفروض وتحقق الامتناع عن الحرام عليه ينافي المقدمية لان المفروض بقاء
الاختيار على تركه الزنا حتى على تقدير الخروج من عند المرئية الجميلة ولو كانت مقدمة لكان
اللازم عدم بقاء الاختيار ضرورة اقتضاء انتفاء المقدمة انتفاء ذي المقدمة اللهم الا ان ذيها
يقال بانه وان امكن الخروج في مفروض المثال من مقدمات ترك الحرام لامكانه بدونه كما هو
المفروض الا انه مع ذلك لابد من الحكم بوجوبه بدليل اللطف اذ لا ريب في كون المكلف مع
ايجاده الخروج الى قريباً الى الطاعة بعيداً عن المعصية فكما انهم استدلوا في وجوب
ارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك من الافعال المقربة الى الطاعة المبعدة عن المعصية
فكما انهم استدلوا في وجوب على الله بدليل وجوب اللطف فكذا يحكم بوجوبه في مفروض
المثال او يقال مع قطع النظر عن دليل اللطف ان المدار في الحكم بوجوب المقدمة من بناء العقلاء
وحكم العقل وهو موجود هنا ايضاً بالوجدان وان لم يوجد نفس المقدمية فلابد من الحكم
بالوجوب وكذا حكمنا سابقاً بان مقدمة الواجب المشروط المقدمة الوجوب واجبة قبل
زمان وصول ذي المقدمة وتعلق الوجوب عليها بل يمكن ان يقال ان الخروج مثلاً وان امكن
ما يتحقق به ترك الحرام الا انه لا ريب في كونه مقدمة لحصول اختيار الحرام واختيار الحرام
ايضاً حرام كنفس الحرام ولكن لا يخفى ما فيه فان اختيار الحرام ليس الا بمعنى العزم على ارتكاب
الحرام والمفروض بقاء الاختيار على تقدير الخروج ايضاً فلا يصح عده مقدمة للاختيار وانما
كان يصح عده مقدمة على تقدير كونه رافعاً للاختيار وهو لا يجامع مع فرض بقاء الاختيار
وقد يدعى ان الخروج مثلاً في مفروض المثال المتقدم يعد من المقدمات العرفية لترك الحرام فيكون
واجباً اذ لا فرق في وجوب المقدمة بين المقدمات العرفية وغيرها لكن لا يخفى ما فيه اذ لو فرض كلي

عند العرف لمثله من المقدمات فلا ريب في انه في شيء من خطاباتهم فلا يلحقها احكام الشرعية
من الوجوب وغيره بقي في المقام التنبيه على امور منها ان البهائي رحمه الله ذهب الى ان الامر
بالشيء كالازالة مثلا انما يقتضي عدم الامر بضده كالصلوة ولا النهي عنه وتخيل ان
القول بعدم كون الصلوة مأمورا بها يكفي في ترتب الفساد ضرورة كون الصحة المعتبرة
في العبادات عبارة عن موافقة الامر وقد عرفت سابقا في مقام بيان الثمرات ما يرد على
كلامه رحمه الله ونقول هنا ايضا ان ما يمكن الاستدلال على ما ذهب اليه ليس الا ان الامر
بالازالة مثلا لو اقتضى عدم الامر بغيره لثبت المدعى والا فيجوز الامر بغيره فان وجوب الازالة
على الفور وهذا يلزم التكليف بما لا يطاق لان المفروض كون الازالة والصلوة متضادتين
ومتضادين ولا فرق في الاستحالة المزبورة بين فرض الامر الضدين عينيا او تخييريا او وجود
منشاء الاستحالة فيهما كما لا فرق ايضا بين كون الامر عقليا او شرعيا ولا بين كونه وجوبيا او استحبابيا
لكن يرد عليه ان ما استدل به على انكار كون الفرد المضاد مع الازالة من الصلوة غير مأمور به عينا
ولا تخييرا لا عقلا ولا شرعا مسلم لما ذكره من الدليل الا انه مع ذلك لا يلزم منه فساد بل الفساد
يحتاج الى اثبات كونه اي الفرد المانع من الازالة منهيا عنه وذلك لان مقتضى اطلاقات ادلة الصلوة
كون طبيعتها مأمورا بها والامر بطبيعة الصلوة لا ينافي مع الامر بالازالة ولا ينافيها
الامر بخصوص الفرد المانع منها والامر بالطبيعة يكفي في الحكم بصحة الافراد وان لم يكن الافراد
مأمورا بها ان قلت هذا مناف لما هو المعروف من كون الصحة عبارة عن موافقة الامر قلنا
يحصل الموافقة بامرين احدهما ان يكون الشيء مأمورا بخصوصه وثانيهما ان لا يكون ما
مأمورا به بل يكون فردا من افراد المأمور به فانه يكفي في خصوص الصحة لوجود عنوان
الصحة فيه وصدقه عليه نعم لو قلنا بكون الافراد مأمورا بها وكون الصحة في الفرد
ناشيا عن الامر التخييري الحاصل فيها عقلا لكان الكلام المزبور اي كون عدم الامر مقتضيا
لعدم الصحة حسنا الا انه يصعب اثباته وفي ذلك كفاية فيما ذكرناه لان التحقيق الاصل عدم

الاصل عدم كون الامر بالازالة مانعا عن الصلوة والاصل عدم تقييد اطلاقات ادلة الصلوة
ان قلت الحكم بالصحة موقوف على اطلاق دليل الامر بالصلوة على وجه يشمل الفرد المانع عن الصلوة
ولا نم الامر بالطبيعة الموجودة في ضمن غير هذا الفرد ولا نم فساد الفرد المانع من الصلوة قلت
نمنع وجوب سراية الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة في الافراد بل الاحكام الواردة عليها على اقسام
منها ما يلحقها من حيث وجودها الذهني كالكلية بالنسبة الى الحيوان والانسان ومنها ما يلحقها
باعتبار الوجود الخارجي وهو قسمان احدهما ما يلحقها في الخارج باعتبار وجودها الخارجية
كالحلاوة اللاحقة لطبيعة التمر فانه لا يلحقها الا باعتبار الخصوصيات والافراد الخارجية ومنه
وثانيهما ما يلحقها باعتبارها في نفسها لا باعتبار الوجودات الخارجية ومنه الاحكام المختصة اللاحقة
للطبايع بناء على التحقيق من كون متعلق الاحكام الطبايع لا الافراد وبالجملة الحكم اللاحق للطبيعة
اما يعتبر في عروضه اعتبار الوجود الخارجي وهو على قسمين قسم يلحقها باعتبار جهة وحدتها
كالوجوب العارض للطبيعة وكذا غيره من الاحكام وهذا القسم ايضا لا يسري فيه الحكم من الطبايع
الى الافراد وقسم يعتبر في لحوقه ملاحظة جهة تكثر الطبيعة ووجودها في ضمن الافراد وهذا يسري
الى الافراد البتة ان قلت ما الدليل على جعل الوجوب مثلا من قبيل ما لا يسري من الطبايع الى الافراد
لا من قبيل الحلاوة اللاحقة للتمر قلت الدليل على ذلك انه لو كان هذا الوجوب اللاحق للصلوة
ساريا الى افرادها لزم كون افراد الصلوة واجبة بالوجوب العيني لان الوجوب اللاحق للطبيعة
عيني قطعا وهو خلاف البديهة فلا بد من القول بعدم السراية ان قلت سلمنا انه لا يسري
الوجوب الى الافراد لكن لا ريب انه يلزم من فرض كون الطبيعة مأمورا بها كون الافراد مأمورا
بها ايضا ولو على التخيير وهذا القدر يكفي في اثبات التمانع بينه وبين الازالة فلا بد من منع كون
طبيعة الصلوة مأمورا بها على اطلاقها [illegible] تخصيص الامر بالطبيعة المتعينة بكونها واقعة
في ضمن غير الفرد المزبور قلت نمنع كون لازم الامر بالطبيعة المطلقة [illegible] وكونه من الامر
التخييري في كل فرد فرد اما انتفاء الامر الشرعي التخييري فظاهر واما التخيير العقلي فان اريد

المطلقة سراية الامر منه الى الافراد فلا بد من ان تلتزم بان المأمور به هو الطبيعة م

اريد منه الامر الفعلي ففساده ظاهر ايضا وان اريد به الامر الشأني بمعنى انه لو سأل حال الافراد
عن الآمر وتنبه الامر بطلب الافراد على نحو التخيير لاجاب كذلك اذ لا يجوز له ان يبيحها ويحرمها او يجعله
مكروها او مستحبا فمسلم ولكن نقول ان هذا النحو من الامر التخييري الشأني لا دليل على منافاته مع
الامر المضيق فانه في الحقيقة عبارة عن امر [illegible] يرجع الى كون كل الافراد مصداقا
للكلي المأمور به فتأمل ان قلت ما ذكرته مسلم اذا جعلنا متعلق الاوامر الطبايع واما اذا جعلنا
متعلقه الفرد فلا قلنا اذا جعلنا متعلق الامر الفرد المشخص المانع من الضد فلا ريب في الفساد
واما اذا جعلنا متعلقه فردا ما فهو كالقول بتعلقه بالطبيعة لا ينافي الامر بالضد ويكفي في صحة
الفرد كونه منطبقا على فرد ما وذلك لما عرفته من الكلام على تقدير التعلق بالطبيعة فان فردا
ما ايضا كلي كالطبيعة نعم يمكن ان يفرق بينهما بان يقال ان المتعلق لو كان هو الطبيعة لم ينافي
امر الصلوة مع امر الازالة لا عقلا ولا عرفا فلا بد من الحكم بالصحة اخذا باطلاقات الادلة سلمنا
الشك في التنافي والعدم والاصل عدمه وبقاء اطلاقات ادلة الصلوة بحاله واما لو كان المتعلق
فردا ما يكون امر الصلوة منافيا مع الازالة عرفا وان لم يكن منافيا عقلا ولازمه الحكم ايضا بنفي
الفرد المانع عن الازالة لان مرجعه الى نحو التخصيص في اطلاقات ادلة الصلوة وتخصيصها
بغير صورة منافية الصلوة عن الازالة ان قلت كما ان عدم الامر بالفرد لا ينافي الحكم بالصحة كذا يمكن
ان يقال بالصحة حتى مع النهي لانه يكون منهيا عنه من جهة كونه مانعا عن الازالة ومأمورا به من جهة
تحقق كلي الصلوة المأمور به في ضمنه قلت نعم الا انه مبني على جواز اجتماع الامر والنهي والمبنى عندنا فاسد
وما ذكرنا من ان النهي كاشف عن تقييد اطلاق الامر بطبيعة الصلوة كان مبنيا على اصلنا من عدم
جواز اجتماع الامر والنهي ويمكن ان يقال بان النهي عن الصلوة مع اشتغال الذمة على تقدير القول
باقتضائه الامر لا بد ان يكون موجبا لتقييد اطلاقات ادلة الصلوة حتى على القول بجواز
اجتماع الامر والنهي لان القائل بجواز الاجتماع انما يقول به اذا ورد اجتماع الامر والنهي لان القائل
بجواز الاجتماع الامر على طبيعة كلية كالصلوة والنهي على طبيعة اخرى لكن المكلف جمعهما بسوء

سوء اختياره في فرد واحد واما لو فرض كونه فردا خاصا لا من جهة تحقق العنوان الكلي في ضمنه بل
لمفسدة في نفس الفرد وخصوصيته فلا خلاف لاحد في عدم جواز كونه محققا للامتثال وما نحن
فيه من هذا القبيل وذلك لان الفرد من الصلوة الصادر من المكلف في حال اشتغال ذمته بالازالة
حرام عقلا فلا يصلح محصلا للامتثال بالاتفاق بل عنوان الحرمة انما هو ترك مقدمة الواجب
فهذا الفرد من حيث انه ترك لمقدمة الواجب حرام ومن حيث انه صلوة واجب فيكون كالصلوة في
الدار المغصوبة فيكون داخلا في محل النزاع قلت لا يلاحظ العقل في حكمه بحرمة هذا الفرد كونه
داخلا في العنوان الكلي المزبور وهو عنوان وجوب المقدمة وحرمة تركها بل انما يحكم بحرمة هذا
الفرد من حيث ان هذا الفرد مانع وهذه الحيثية انما هي من الجهات التعليلية فتامل الثاني قد فصل الشيخ
اسد الله في المسألة تفصيلا اخر في رسالته التي الفها في المواسعة والمضايقة لا باس بذكره و
ذكر ما يرد عليه فنقول قال في جملة كلام له في رد السيد [illegible] عنه ولما ذكرنا من التأمل في
القاعدة المزبورة ودعوى عدم الخلاف في فعل الموسع المضاد للواجب المضيق وبطلانه ممنوع
ممنوع والدعوى المزبورة ظاهرة الفساد لان الخلاف في ذلك مشهور معروف وقد صرح جماعة من
ارباب المضايقة فضلا عن غيرهم وهو المعروف عن المرتضى الكبير قال في الذريعة في مباحث
المضايقة انهم اختلفوا في ان المكلف اذا ضاق عليه وقت الصلوة انه ممنوع من البيع والشراء ثم ذكر
بعد ذلك ان من قال بصحة الصلوة في الدار المغصوبة من احتج بانه يجزي من شاهد طفلا
وهو يغرق في الصلوة فاتم صلوته ولم ينقذه ورد ذلك بالتزام فساد هذه الصلوة ايضا ثم حكم
بفساد صلوة من صلى في الوقت الموسع مع وجوب اداء وديعة عليه او قضاء دين مستدلا
بان الواجب تقديم الرد وهذا كله يقتضي خلاف ما نقل عنه وتسليم للقاعدة وتقدم عن
المفيد القول بها ايضا والتحقيق في ذلك ان الامر بالشيء على سبيل الايجاب لا يقتضي شرعا وعقلا
وعرفا اكثر من ايجاب المتبوع له والتوسل الى تحصيل [illegible] المأمور ولذلك قال [illegible]
اراد [illegible] الخروج لاعتقاده [illegible] فيقتضي اذا ايجاد [illegible] يقتضي [illegible] وجوده كما

واجزائه وجزئياته يقتضي تركه بالكلية وعدم التمكن منه احد فعله على جهة المأمور به
كسائر المقدمات الشرعية والعقلية والعادية وهكذا الحال في التروك ايضا فيقتضي ترك
ما يقتضي تركه فعل الواجب كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب وما يقتضي فعله
عدم التمكن منه او من مقدماته وشرائطه لكثير من المنافيات كان اخذ الماء الموجب لعدم
التمكن من الوضوء فالضد ان كان فعله موجبا لعدم التمكن المزبور كدخول الحمام والتشاغل
الماضين من التمكن الواجبة من ايصال الحق المضيق لصاحبه ضيعة واداء الصلوة الى
شرائطها الاختيارية حتى منهي عنه من باب المقدمة سواء قصد به الغاية المحرمة ام لا لان اباحته
يقتضي عدم الاثم فيما يلزم منه ويترتب عليه وان حصل بعد ذلك ارادة الواجب واشتغل
الشارع عنه فلو لم يكن الضد الموجب لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن
كونه واجبا ولان مقتضى اناطة الاحكام بالمصالح والحكم الذاتية والاعتبارية وعدم خلو
فعل من الافعال عن حكم من الاحكام الشرعية هو تحريم ما اقتضى عدم التمكن من الواجب ولما ورد
في الصحيحين السابقين عن النهي عن دخول البحر قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لا وانها
ولعل ذلك مما لا يخفى على المتدبر المتتبع ولان وجوب المقدمة متفق عليه بين محققي ارباب
الكلام والفقه والاصول بل يعد من ضروريات كما لا يخفى على من امعن النظر في كتبهم ولاسيما
كتب الكلام والفقه فان كثيرا من ادلتهم واحكامهم مبنية على ذلك والمقدمة متناول للترك
الضد المزبور كما هو ظاهر وان لم يكن الضد كما ذكر بل كان فاعله في كل حال متمكنا من ترك
الضد واداء الواجب فلم يكن لفعله ولا تركه مدخلية في التمكن والتهيؤ لم [illegible] ولان
فيما مضى من الزمان لا يمكنه تدارك الواجب سواء كان قد اشتغل فيه بالضد ام لا وفيما يأتي يمكن
من فعل الواجب وترك الضد وان اشتغل به فلان هنا ترتب على تركه مع ترك الواجب على
اي حال والتمكن من فعله عند ارادته مطلقا فالتضاد بينهما انما هو باعتبار عدم امكان الجمع
بينهما باعتبار استلزام الاشتغال باحدهما عدم التمكن من الآخر فلا يكون فعل الضد منهيا

منهيا عنه ولا تركه واجبا ومندرجا في المقدمة الواجبة فالصلوة الواجبة الموسعة او المندوبة
المضادة لرد الوديعة الواجب او للصلوة الفائتة المضيقة ان قلنا انه يحرم
ابطالها بعد الاشتغال بها وانها اذا صحت ابتداء وجب اتمامها فهي مندرجة في الصورة الاولى
فتكون قبيحة منهيا عنها وان قلنا انه يجوز ابطالها في كل آن اشتغاله بها فلا يجوز ابطالها
مطلقا كالقضاء جاهلة منهم او لسبق الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز ابطالها وان كانت
واجبة لذلك كما جاز ابطالها لغير ذلك مما بين في محله فهي داخلة في الصورة الثانية فلا
يكون قبيحة منهيا عنها ويجوز حكمها ح مما اذا امكنه رد الوديعة مثلا في اثناء الصلوة مشتغلا
بها ح قطعا لعدم المضادة والمنافاة فكذا فيما نحن فيه لتساويهما في التمكن من اداء المضيق
فيها فان قلت اذا جاز ابطالها لاداء المضيق كان واجبا فيحرم البقاء فيها واتمامها فتكون
محرمة على الوجهين معا قلنا انما تكون محرمة على الوجه الثاني اذا وجب ابطالها لبطلانها
واما اذا وجب لا لوجوب المبادرة الى ما يضادها موجب لبطلانها اذا تحقق فلا وعلى
هذا لا يجوز ابطالها مطلقا بل يجوز الاشتغال بعدها المبطل لها خاصة كما لا يخفى وهذا
شان سائر ما يطرأ في الصلوة مما يجب المبادرة اليه كانقاذ الغريق ونحوه من المنافيات
وحيث كان الوجه الثاني قويا اتجه قوة القول بصحة الصلوة وعدم حرمتها وان كانت
واجبة ومما يؤكد ذلك انك لا ترى العقلاء اذا خلت انفسهم من الشبه الطارية لا يحكمون
على من ترك شيئا من الواجبات المضيقة واشتغل ببعض من الامور المضادة له الا باثم تركه واجبا
ولا يحكمون بانه اتى محرما او محرمات كما انهم لا يصفون فاعل الاباحة فعل واجبا ولا يصفونه
بانه ترك محرما او محرمات فلا يثاب الفاعل ولا يمدح الا على فعله ولا يعاقب التارك ولا يذم
الا على تركه نعم ربما يختلف مراتب المدح والذم والمثوبة والعقاب باختلاف اشتغاله
المانع المتروك للفعل والمتروك لها الفعل وهذا امر لا ينافي ما قلنا كما لا يخفى ولو ترك
المملوك امر مولاه واشتغل بغيره مما هو سائغ في نفسه لا يستحق عند العقلاء اللوم والعقاب

الا على الترك دون الفعل ولا يعد ولما تركت كلاما فعلت كذا مما هو واجب او راجح او مباح
في نفسه بل لو كان للمولى مطلب آخر تركه ايضا في ذلك الوقت قيل له لما تركت مطلوبي الآخر
ولو فعلته وبادرت اليه بعد تركك للمضيق كان اولى وان لم يكن متحتما وعلى ما قلنا
فالحكم بقبح كل ما صنع مع ترك الواجب المضيق ان قصد به قبح ما استلزم فعله من سلب التمكن
من المضيق فمسلم ولا ممنوع وما بقي من ان حرمة الترك يقتضي حرمة ما يتحقق فيه من
الاضداد الخاصة لو قدر عليها وتعلق بها فظاهر الفساد لمنع التوقف وعدم حرمة ما يتوقف
عليه المحرم مما لا يستلزمه ولا يكون هو المقصود منه ولذلك لا يحرم الاكل والشرب وغيرها مما
يتوقف عليه الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات ولا يحرم ايضا ما يقارنها ولا ينفك عنها من
الافعال كما لا يجب شيء مما يقارن الواجبات انتهى كلامه رحمه الله تعالى وحاصله التفصيل بين
ما يرفع التمكن من الاضداد كالاشتغال بالسفر مثلا بالنسبة الى الازالة فيحرم وما لا يرفعه كا
لاشتغال بالصلوة والاكل ونحوهما بالنسبة اليها فلا يحرم والجواب عنه ان كل ما فرض ضدا
للمامور به المضيق فهو يرفع التمكن من الاشتغال به لا محالة ولا ينقسم الضد الى القسمين المذكورين
كيف وفرض كون الشيء غير رافع التمكن عن الاشتغال بالآخر ينافي فرض التضاد بينهما وما
ذكره من مثال الاكل والصلوة بالنسبة الى الازالة فلا اشكال في كونهما رافعين للتمكن ايضا
في حال الاشتغال بهما ثم لا يرفعان التمكن عنها الا بالنسبة الى الآن المتأخر عن الاشتغال
ولا يحتاج في اثبات الحرمة الى كون الضد رافعا للتمكن بالنسبة الى كل افراد الازالة وبالجملة
اذا اشتغل المكلف بازالة النجاسة عن المسجد فورا بالصلوة او الاكل فلا ريب انه حرم كونه مشغولا
بالصلوة او الاكل مثلا لا يتمكن عن ايجاد الفرد من الازالة الواجب عليه في زمن الاشتغال
فان وجوب الازالة فورا من باب تعدد المطلوب وعدم رفعه التمكن بالنسبة الى الافراد
الاخر لا يجدي شيئا ولذا لو فرض انحصار الواجب في الفرد الذي فوته الاشتغال بالاكل كان
رافعا للتمكن عنه بقول مطلق فظهر ان الانقسام انما هو بالنسبة الى الواجب المضيق لا بالنسبة

بالنسبة الى الضد فانه ربما يكون الواجب المضيق من قبيل اداء الدين وازالة النجاسة ونحو ذلك
مما هو مطلوب على نحو تعدد المطلوب ومنه يتوهم ان الضد على قسمين ومن هنا تعرف عدم شهادة
في الاية المزبورة على مدعاه من التفصيل واما الصحيحان اللذان اشار اليهما بقوله وما ورد
في الصحيحين السابقين من النهي عن دخول البحر قبل الصلوة فاحدهما صحيح اسمعيل ابن جابر
قال سمعت ابا عبد الله ع سأله انسان عن الرجل تدركه الصلوة وهو في ماء يخوضه لا
يقدر على الارض قال ان كان في حرب او في سبيل من سبيل الله فليومئ ايماء وان يك في تجارة فلم
يك ينبغي له ان يخوض الماء حتى تصلي قلت لو فعل كيف يصنع قال يقضيها اذا خرج من الماء وقد
ضيع وثانيهما صحيحة الحلبي عنه ع قال سألته عن الرجل يخوض الماء فتدركه الصلوة فقال ان وثانيهما
كان في حرب فانه يجزيه الايماء وان كان تاجرا فليقم ولا يدخله حتى يصلي وتقريب الاستشهاد بهما
ايضا بما نقلناه في شرح [illegible] عن محمد ابن مسلم عن احدهما ع انه سأل عن الرجل يقيم بالبلاد والاشهر ليس فيها
ماء من اجل المرعى وصلاح الابل قال ع لا وفيه ايضا عن محمد ابن مسلم سألت ابا عبد الله ع عن
الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه
الارض التي توبق دينه ولا يخفى انه لا شهادة في شيء من ذلك على مدعاه حسب ما وقفت من ان
كل ضد مفوت للواجب لا محالة مضافا الى ان الروايتين الاخيرتين والدالتان على المنع عن رفع
التمكن ولو قبل تعلق الوجوب بالذمة ولا دخل له بمسئلة الضد التي هي انما تجري بعد فرض
تعلق وجوب الموجه فلا بد ان يكون المقصود التمسك بفحواه مع ان الظاهر انها بظاهرها مما
لم يعمل بها الاصحاب فلا بد من الحمل على الكراهة فيخرج عن الشهادة جزما فالتحقيق بناء على
القول بمقدمية ترك الضد ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ولازمه الحكم بفساد
العبادات الموسعة المضادة للمامور به اذا اتى بها قبل الاتيان به من دون فرق بين القول
بجواز الاجتماع وعدمه كما عرفت واما بناء على المختار من كون المقدمة انما هو الرفع لا مطلق
الترك فلا بد من تخصيص الحكم بالفساد بصورة كون العبادة الموسعة رافعا للواجب ولا

ولا يذهب عليك انه على مختارنا من الاختصاص لا يلزم فساد الصلوة الموسع حين الاشتغال بالضد
المضيق مطلقا اذ غاية ما يقال ان الوضع الصلوة وافعالها لا يزاحمه لكن قد ذكرنا سابقا ان
الصلوة من قبيل الحركات والسكنات ولكون كونها تدريجي الحصول كاجزاء الزمان لا يتصور
بعضها نافعا بالنسبة الى بعض بل انما يكون مانعا كما عرفت الكلام فيه فراجع اوائل البحث ويبقى
التنبيه على امور الاول هل النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده ام لا الحق انه يبنى بالاقتضاء بالنسبة
الى الضد العام اذ لا ريب ان النهي عن الزنا يقتضي الامر بتركه بل القول بالعينية هنا اقوى من السابق
بملاحظة ان النهي عن الزنا لا يستعمل في سوى الامر بتركه وقد عرفت النهي بانه يكون تركه مطلوبا
على تقدير عدم العينية ليس الامر المستفاد منه حكميا فعليا على حدة بكون الحرام منحلا الى حكمين
فعليين كما عرفت الكلام فيه سابقا واما بالنسبة الى الضد الخاص فالحق عدم الاقتضاء
لما اثبتناه من عدم كون فعل الضد مقدمة للترك بل الامر بالعكس نعم بنا على مذهب الكعبي يلزم
القول باقتضائه الامر بالضد على نحو التخيير الثاني هل الامر الاستحبابي يقتضي النهي عن ضده
كالوجوبي ام لا الظاهر عدم الفرق بينهما لاتحاد الطريقة وكذا الكلام في النهي التنزيهي فانه كالتحريمي
في الاقتضاء والعدم ان قلت لازم ذلك الحكم بكراهة ترك المستحب واستحباب ترك المكروه كما هو
ظاهر القول بالاقتضاء في الضد العام بالنسبة الى الامر والنهي العرفي الالزاميين قلت لا اعتبار على
الالزام به بالنسبة الى النهي فان التحقيق كون ترك المكروه من المستحب عقلا نظرا الى ان في فعله
منقصة يحسن التحرز عنه عقلا واما ترك المستحب فلا يلزم كراهته لو قلنا بالنهي عن تركه اذ هو
بمجرده لا يوجب الحكم بالكراهة بل يتوقف على كون النهي فيه للمرجوحية المطلقة والمنقصة
الاصلية التي يكون التحرز عنه مطلوبا واما لو كان مسببا عن المرجوحية الاضافية فلا
والنهي في المستحب انما يكشف عن المرجوحية الاضافية لا المطلقة فانه يعني طلب صلوة الليل
على وجه الاستحباب عدم الرضا بالترك ليس الا ان فعلها راجح من تركه فينظر الامر والترك عن جميع
كل لا ان تركه مرجوح وذو منقصة على نحو الاطلاق كسائر المكروهات الثالث نسب الى

بعض المتوهمين ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده على نحو الالزام واما الامر على نحو
الاستحباب فلا ولازمه الحكم بصحة الصلوة الندب في حال اشتغال الذمة بالالزام او
اداء الدين فورا مع تركهما الوجوبية وهي لا تعقل للفرق وجها نعم يجوز الامر بالضد
المضيق الاخر لكن مرجعهما الى التخيير بينهما بل شرطه جار في الواجب ايضا كما في فواتح
المحقق

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي فذهب اكثر علمائنا الى الامتناع بل ادعى جماعة
منهم العلامة في النهاية والقاضي عضد الدين في احقاق الحق والسيد عميد الدين والفاضل
التوني صاحب تحرير الاصول وصاحب المعالم والمدارك دعوى الاجماع عليه بل اوجب
بعضهم عليه الضرورة ووافقهم من الاشاعرة وابا ذا في والتي ... الاشاعرة

الى الجواز ووافقهم جمع من اصحابنا منهم المحقق الخراساني في بحث تداخل الاغسال من شرح
الدروس وولده المحقق جمال الدين والمدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد
الفاضل صدر الدين وامثالهم بل نسب الى الفضل ابن شاذان من قدماء اصحابنا وظاهر
كلام السيد في الذريعة والمحقق الاردبيلي بل يظهر من كلام الفضل انه كان من مسلمات
الشيعة وقد نقل كلامه الكليني رحمه الله ولم يطعن عليه لكن كلام الفضل هو الذي نقله
الكليني في الكافي في كتاب الطلاق الدال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وهو لا يدل
على قوله بجواز الاجتماع لاحتمال كون المدرك في صحة الصلاة ما اشار اليه السيد من ان العادة
جرت بان صاحبها اي الضيعة لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن
او القول بان الصلوة تسقط بل انما هو من ضروريات الجسم كما عن البهائي والجبل رودي
المحقق في المعتبر او القول بان الصلوة تسقط بمجرد ايجادها ولو في ضمن الفرد المحرم لكونها
من قبيل الواجبات التوصلية او القول بجواز الاجتماع في الواجبات التوصلية خاصة
او القول بعدم تعلق الاوامر بالافراد ولكونها مقدمات وان كان في بعض الاحتمالات
المذكورة نظر كما يظهر ان شاء الله تعالى فيما سيأتي واما كلام السيد في الذريعة فالواجب
التوجه للمذكور ظاهرا ذكر يتوجه الى المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وعلى
هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب له الخروج بنية التخلص
وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة
على وجه اخر وقال في موضع اخر فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية الى اخر
ما حكينا عنه انفا ولا يخفى ظهور الكلام الاخير في عدم جواز اجتماع الحسن والقبح
مع انه يحتمل عدم ارادة اجتماعهما ايضا بل اراد ان كل فعل يمكن ان يكون تارة حسنا
واخرى قبيحا بل تعليله بما ذكره بل صريح في ذلك واما الاردبيلي فقد ذكر في شرح الارشاد
بعد ما ذكر انه لا يصح صلوة الضيف على كراهة المضيف وتصح فيما علم الاذن
وفي الاستبعاد عن كون الصلوة في المغصوب من قبيل ما علم رضا صاحبه قال اعلم ان

اعلم ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة هي النهي عنها المستفاد من عدم جواز التصرف
في مال الغير فالابطال صلوة المضطر ولا الناسي ولا الجاهل الى ان قال واذا ما سبب
تحقق الحال فان قلت فاما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو
تصرف في ملك الغير حيث وضع في فضائه لكنه بعيد فلا يصح ولا فصحت ثم قال ويمكن حتى
بطلان الوضوء من جهة انه مامور بالخروج فاشتغل بغير ذلك فصار حراما فليبطل
وهذا انما يتم لو فرض مانعيته فيه من حيث هو عن الخروج حتى يحصل المنافاة ويمكن
ان يقال لا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان
الغصبي وهو ظاهر والمفهوم عرفا ولغة في مثل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء
بطلانه ولانه اتيان بالمامور به عرفا نعم العقل يجوز الصحة لو صرح بانه لو فعلت
في المكان الغصبي بعد نهيك عنه لصح وعوقبت بما فعلت ومثله يمكن القول في كثير من
العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه ولا دلالة فيه على
القول بالجواز بل هو كالصريح في عدم الجواز الا من جهة قوله نعم العقل يجوز الصحة لو صرح
الى اخر كلامه لكن يحتمل ان يكون قوله بجواز التصريح انما هو في الوضوء وامثاله مما الكون
فيه خارج عن حقيقته لا مثل الصلوة ونحوها مما لا ريب في كون الكون داخلا في ماهيتها ومن
اجزائها ولا بد قبل الخوض في المسئلة من بيان معاني المفردات الواقعة في العنوان من
الجواز والاجتماع والامر والنهي والوحدة ليتضح محل النزاع في المسئلة فنقول ان الظاهر
ان الجواز اما يراد منه ما يقابل الامتناع كما ان التجويز يراد منه ما يقابل المنع نعم الحاكم
بالجواز قد يكون اهل اللغة فيسمى بالجواز اللغوي ويقابله عدم الجواز بمعنى كون
عدم الحرمة وقد يكون الاستعمال غلطا وقد يكون اهل الشرع فيجيء بمعنى عدم
الحرمة وقد يكون هو العقل فيقال لا يجوز اظهار المعجزة في يد الكاذب بمعنى يقبح او لا يجوز
اجتماع النقيضين بمعنى المستحيل وقد يطلق الجواز بمعنى الصحة كما يجوز البيع الفلاني بمعنى يصح

وما يقال من ان لا معنى لجعله مما لا يخلو من نظر الا ان يراد به ما يرجع الى ما ذكرناه وكيف كان
فمحل الكلام هنا في الجواز العقلي بمعنى انه هل يمكن الاجتماع بين الوجوب والحرمة بحيث لا يستحيل كما هو
ظاهر من ملاحظة الادلة الاتية وغيرها ولان من المعلوم ان ادراك جواز الاجتماع بينهما
وعدمه ليس الا من وظائف العقل لا العرف كما نقل من القول بانه يجوز عقلاً لكن لا يجوز
عرفاً لا يراد به عدم الجواز عرفاً بالنسبة الى الموضوع الذي يحكم العقل فيه بالجواز حتى يتخيل ان
في المسألة جهتين لا بد من التكلم فيهما احدهما من جهة الجواز عقلاً وعدمه وثانيهما من جهة الجواز
عرفاً وعدمه بل المراد منه ان اهل العرف يفهمون من نحو صلّ ولا تغصب مثلاً معنى لا يجوز على
تقديره الاجتماع عقلاً لانهم يفهمون المعنى الذي يمكن معه الاجتماع لكن التنافي بينهما انما هو
من فلا يكون مورداً للتجويز قطعاً في الموضوع الواحد بيان ذلك ان لنا موضوعين احدهما
هو تعلق الامر والنهي على واحد شخصي ولا ريب في عدم جوازه لا عقلاً ولا عرفاً وثانيهما ورود
الامر على طبيعة والنهي على اخرى مع اجتماع الطبيعتين في فرد واحد في مقام الامتثال من دون
ان يلزم اجتماع الامر والنهي في محل واحد ولا ريب في جوازه لعدم مانع منه من اجتماع النقيضين
وغيره ومراد القائل بالجواز في مثل صلّ ولا تغصب عقلاً لا عرفاً انه يجوز للآمر الحكيم
بالجواز وان الحكم متعلق بالطبايع لا الافراد لكن المتبادر عرفاً من اللفظين كون
متعلق الطلب الافراد وقد عرفت انه لا يجوز على هذا التقدير عقلاً ايضاً فلا يكون العرف منشأ
للتنافي والحاصل ان القائل بالتنافي العرفي بين صلّ ولا تغصب لا بد له من صرف احدهما
الى الآخر كان يقول ان المراد من صلّ هو ما لا يجتمع مع الغصب او بالعكس وليت
القرينة الصارفة عنه التنافي العرفي بين الامر والنهي كيف ولا معنى له سوى فرض عدم
التنافي عقلاً بل القرينة الصارفة لاحدهما عن ظاهره انما هو العقل لكن دلالة العقل
على وجوب الصرف المزبور انما هو من جهة فرض ظهورهما في ما سمعت من تعلقهما بالافراد
مثلاً بحيث لو فرض كون متعلقهما الطبايع مع القول بعدم وجوب مقدمات الواجب

الواجب فلا يجوز صرف احدهما عن ظاهره اصلاً وهذا صرح سلطان العلماء رحمه الله تعالى
في حاشية المختصر في مثل صلّ ولا تغصب في المكان المغصوب وان مراد القائل بالصحة في مثله
عقلاً لا عرفاً ان العقل وان كان يجوز كون متعلق النهي بالصلاة في لا تصل في المكان المغصوب
من جهة الوصف المفارق وهو الغصب لكن المتبادر عرفاً منه تعلق النهي بالصلاة من حيث
انه صلاة في المكان المغصوب فلا يصح لعدم تعقل الصحة على تقديره لا ان اهل العرف
يحكمون بعدم الصحة على التقدير الاول ايضاً حتى يقال انه لا وجه له اصلاً بعد عدم المانع
منه عقلاً ونظير ذلك الفاضل القمي في حواشي القوانين بل نقول ان الحال في سائر القرائن
الصارفة والمعينة كذلك فان قولهم ان يرمحه قرينة عرفية لارادة الرجل الشجاع يراد
به ان المتبادر منه عرفاً من الرمي ليس بالنبل او نحوه الا رمي التراب بالاظفار
فيكون قرينة للصرف لاستحالته بالنسبة الى الحيوان المفترس عادة وكذا الحال في التخصيص ٧ فلا يكون
والتقييد فان ما يقال ان الخاص قرينة عرفية هو ان اهل العرف يفهمون من مثل اكرم
زيداً الحرمة فيكون مخصصاً عقلياً بالنسبة الى العام كاكرم العلماء وكذا المراد من كون
اعتق رقبة مؤمنة التقييد عرفاً ان المتبادر وجوب الخصوصية لكونه من باب افضل
الافراد فيكون مقيداً عقلاً بعد فرض وحدة المكلف به كما هو من جملة شروط حمل المطلق
على المقيد بل الى هذا يرجع ايضاً قولهم ان الامر يدل على الوجوب التزاماً فان مرادهم ان
مدلول الامر عرفاً طلب خاص يلزمه عقلاً عدم الرضا بالترك لا ان اللزوم ثابت بالعرف
في اثبات وكذا المراد من تمسكهم بالعرف في اثبات مفهوم الشرط والغاية ونحوها
فان المراد كون المتبادر تعليق خاص مثلاً يلزمه عقلاً الانتفاء عند الانتفاء لا ان ثبوت
اللازم هو العرف ومن هنا تعرف ايضاً توجيه كلام من ذكر ان التصريح بجواز ترك مقدمة
الواجب عقلي لا لفظي فان المراد انه لو صرح الامر بجواز ترك المقدمة بياناً دل على جواز ٣ منه
الترك على وجه الاطلاق ومن جميع الحيثيات فيكون منافياً للوجوب ذي المقدمة عقلاً

بخلاف ما لو صرح بجواز الترك من حيث الذات فانه لا يناقض وجوب ذي المقدمة لا عقلاً ولا
لفظاً ولعل الى هذا يرجع ما ذكرنا من ان جواز الترك عقلي لا شرعي فيندفع ما يورد عليه من عدم
تعقل التفكيك بين العقل والشرع ومن هنا قلنا ايضاً ان مرجع الشروط الشرعية الى العقلية
والشرعية الى العقلية وابطلنا بقول المفصل في بحث وجوب المقدمة بين الشروط العقلية
والشرعية فان ما يستفاد من الشرع انما هو وجوب الصلاة المقيدة بالطهارة مثلاً فيكون الطهارة
شرطاً عقلياً بالضرورة من دون حاجة الى جعل جديد من الشارع المقدس وبالجملة لا ريب انه
محل النزاع في المقام الجواز العقلي ومراد مخصص الجواز بالعقل دون العرف ما سمعت فاربما
يتوهم من ان المسألة لها جهتان جهة الجواز العقلي والجواز العرفي لا يخفى ما فيه الا ان يراد
به ما ينطبق على ما سمعت ومن هنا قيل ان المسألة اشبه بالمسائل الكلامية وان كان لا
في المسألة الاصولية وجه وان كان هو لا يخلو من تأمل ايضاً وتفصيل الكلام ان فيه وجوهاً
الاول ان يقال بدخوله في المسائل الكلامية نظراً الى ان الكلام هو ما يبحث فيه عن الصانع
وما يصح بالنسبة اليه وما لا يصح ومرجع المسألة الى انه هل يصح للشارع المقدس جمع الامر والنهي
في محل واحد ذي جهتين ام لا لكن فيه ان البحث انما في اثبات استحالة الاجتماع وعدمه من دون
ملاحظة جهة الصدور عن الشارع ونحوه فلا يكون من المسائل الكلامية وتجرد كونه من
المطالب العقلية لا يورث ادخاله في المسائل الكلامية بل لا بد فيه من كون الملحوظ البحث عن
الصانع وما لا يصح بالنسبة اليه وما لا يصح كقولهم بانه لا يجوز اظهار المعجزة في يد الكاذب
لا يقال انهم ذكروا في علم الكلام مسألة جواز اعادة المعدوم وعدمه مع انها من المسائل
العقلية الصرفة لانا نقول انما ذكروه من باب المقدمة لاثبات المعاد الجسماني والاولى
هو من مسائل الكلام ايضاً الثاني ان يجعل من جملة المسائل الاصولية نظراً الى انها ممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية كصحة الصلاة في المكان الغصبي مثلاً عن ادلتها ولذا
عنونوا المسألة في كتب الاصول على وجه كما في المناهج ان المسألة الاصولية هي انه اذا

هي انه اذا ورد عامان من وجه متنافيان فهل يخصص احدهما بالآخر في موضع التنافي ام لا
والبحث عن ذلك هو مراد الاصولي وكذا التخصيص ثابت بالفهم العرفي واخرى بتلك المسألة
الكلامية التي هي امتناع اجتماع الحكمين ولما او بداهة امتناع الاجتماع عين شاذ من الاشاعرة
ذكروا هذه المسألة مقدمة لبيان التخصيص والحقوا في بيانه ببيان ذلك لا امتناع والا فالفهم
العرفي يكفي ايضاً في اثبات التوفيق في ذلك كما مر ولذلك عنونوا مسألة تعارض العامين من وجه
في بحث التعارض ايضاً ولولا ذلك التخصيص لم يكن بين العامين من وجه تعارض اصلاً والحاصل
ان مقصود الاصولي المسألة هكذا اذا ورد عامان من وجه متنافيان يخصص احدهما
بالآخر ويحتج له بالفهم العرفي وبالامتناع العقلي الثابت في علم الكلام وان كان محال النظر في
كلامه لا يخفى بعد ما قدمناه كما انه يمكن دعوى عدم مقدحه كونه من باب المقدمة بالنسبة
الى المسألة العامين من وجه في ادخاله في المسائل الاصولية اذ بنسبة مسألة اصولية تكون مقدمة
للاخرى الثالث ان يقال بكونه من جملة المبادي الاحكامية ولا ريب ان الاصوليين ذكروا كما
تعلم في شرح المختصر والزبدة وغيرهما من الكتب المشتملة على المبادي الاحكامية المشتملة لبيان
حقيقة الاحكام واقسامها وما يتعلق بها من حيث جواز الاجتماع وعدمه ووجوب المقدمة
وعدمه ونحو ذلك وكيف كان فما قيل من ان النفي والاثبات في المسألة راجع الى التعبير
وعنه انسب بكلام صاحب الحاشية حيث عده في مبحث النهي الذي هو من جملة مباحث الالفاظ لا يخفى
والنظام التام يشتمل على المبادي الاحكامية فلذا ذكرها مع غيرها تماماً مناسب ذكرها
نعم لو ذكره من مقولة امتناع الاجتماع فالاولى حينئذ ان يبنى على ان العقل يحكم بوقوع
احد الحكمين لكان اوجه من العنوان في مباحث الالفاظ هذا تمام الكلام في المراد من اجتماع
الامر والنهي فاعلم ان الكلام فيه من جهات الاولى ظاهر العنوان كون محل الكلام
في اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذي جهتين لا في اجتماع الواجب والحرام وبعبارة
اخرى المناط كون الخلاف في الاجتماع الآمري لا في الاجتماع المأموري وعد اختاره الفاضل
الكاشاني في المناهج حيث قال اعلم ان هاهنا مسئلتين احديهما انه هل يجوز كون الشيء الواحد

متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين ومحل النزاع فيها وان امكن ان يكون مطلق الجهتين و
لكنهم ما ارادوا حصول التكليف بالاطلاق فيما اذا كانت الجهتان متلازمتين وظنوا الاجماع
على الامتناع فيما اذا كانت الجهتين الاطلاق والتقييد حصل النزاع بالجهتين المتلازمتين
من وجه وثانيهما انه اذا امر بصيام وامر باحرام من وجه عن الاول فاتى المكلف بالفرد الجامع
فهل يحصل به الامتثال على الوجه ام لا يحصل والكلام في المسئلة الاولى غير الكلام في الثانية اذ لا
دخل لها بتعلق الاوامر والنواهي بالطبائع او الافراد ولا بوجوب المقدمة وحدها نعم بتحصيل
الفرد الذي هو محل الاجتماع في المسئلة مثالا للاولى لحصول بعض الوجوه واما الكلام في الثانية
فانما هو بعد الكلام في الاولى ومتفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى بالجواز يتفرع الامتثال بهذا
الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالمنع فتحقيق حال ذلك الفرد الفرد يتوقف على مسائل بعضها
احدها ان متعلق الاوامر هل هو الطبائع او الافراد وثانيها ان مقدمة الواجب واجبة
ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة المحضة فان قلنا بان المتعلق
الطبائع ولا يجب المقدمة او يجب ولكن لو توصل بالمقدمة المحرمة المحضة يسقط
وجوب المقدمة الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن القول بصحة هذا الفرد وحصول
الاثم بانه لا يجتمع الوجوب والحرمة ولكن هنا امر آخر بملاحظته يعلم عدم التصحيح ايضا
الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وهو ان من جزئيات المكلف به الايجاد
الخارجي ووجود الفرد والمجتمع انما هو بايجاده وتاثيره واحداثه لما كان بناء الاكثر على تعلق
الاوامر بالافراد ووجوب المقدمة فرعوا المقدمة الثانية على الاولى مطلقا وذكروها هنا فحالها
لما ذكرنا ولاجل ذلك اشتبه الامر على بعضهم وغفلوا وخلطوا واختلط ولم يوفقوا بين المسئلتين
فعنون الاولى وحكم بالجواز فيها واستدل عليه بادلة الفرد في الثانية ليكون متعلقا للامر
وما ادري ما المناسبة بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى لا يصح في تصحيح
هذا الفرد الى تعلق الامر بالطبيعة لم يتفرع ذلك على الاولى انتهى اقول وان كان
ظاهر العنوان ما عرفت من كون المراد من اجتماع الامر والنهي هو اجتماع الامر والنهي في اجتماع

هو اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد لكن يمكن كون المراد منه اجتماع المامور والمنهي كما يظهر
من ملاحظة كثير من كلماتهم بل استدلال بعض الاشاعرة كالعضدي صريح في ذلك لانه
لو لم يكن جائزا لكان لكون متعلق الوجوب والحرمة واحدا اذ لا مانع سواه اتفاقا و
اللازم باطل اذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
ظاهر في ذلك ايضا ومن هنا تعرف ما في قوله ره وما ادري ما المناسبة بين الدليل والمدلول
والحاصل انه يحتمل كون النزاع في خصوص اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد على ما يقتضيه ظاهر — بعد يقتضيه
العنوان ويحتمل كون النزاع في خصوص اجتماع الواجب والحرام ويحتمل كون النزاع فيهما
معا كما يظهر من ملاحظة كلماتهم ويحتمل ان يكون النزاع صغرويا بان يكون الكل متفقين على
جواز اجتماع المامور به والمنهي عنه وعلى عدم جواز اجتماع الامر والنهي لكن اختلفوا في الصغرى
وان متعلق الاوامر الطبائع فقط من دون وجوب الافراد حتى مقدمة ليحكم بالجواز في مثل
الصلوة في المكان المغصوب او يجب الافراد ايضا ولو بالوجوب المقدمي ليحكم بعدم الجواز ولعل
الاخير هو الاقوى كما هو الذي جزم به بعض افاضل المتاخرين ايضا الثانية الامر والنهي
قد يكونان نفسيين وقد يكونان غيريين وقد يكونان مختلفين والظاهر
ان محل النزاع هو القسم الاول لان المتبادر من لفظ الامر والنهي عند الاطلاق هو النفسيان
لكن لا يخفى اتحاد مناط الجواز والامتناع في الكل بحيث لا يتضح الفرق بين الكل في الجواز
بالنسبة الى المجوز والمنع بالنسبة الى المانع ومن هنا يتجه تجعل بعضهم التعميم في محل النزاع
لكن لا يخفى انه لا دلالة على التعميم في محل النزاع بل لا يبعد من ملاحظة ظاهر العنوان
في ذلك الثالثة الامر والنهي قد يكونان تعيينيين وقد يكونان تخييريين وقد يكونان
مختلفين لا ريب في خروج التخييريين عن محل النزاع وان كان ظاهر لفظ الامر والنهي
عند الاطلاق ذلك ووجه ذلك لانهم ذكروا ان محل النزاع هنا ما يمكن فيه الانفكاك وكان
للمكلف مندوحة واما ما لا يكون كذلك كمن توسط ارضا مغصوبة فهو نزاع آخر
تعرض عادتهم على التكلم فيه بعد اتمام مسئلة الاجتماع واما التخييريين ~~فهما كانا~~

التخييريين كما لو امر بنكاح احدى الاختين ونهى عن نكاح احديهما فلا ريب في خروجه
ايضا عن محل النزاع بمعنى ظهور الاتفاق من الكل على الجواز في مثله وكذا لا ريب في
خروج ما لو كان الامر تعيينيا والنهي تخييريا كما لو امر بنكاح احدى الاختين بعينها ونهى
عن احدهما على وجه التخيير فانه لا يجوز قطعا بقي ما يكون الامر فيه تخييريا والنهي تعيينيا
والتعييني هو الظاهر من محل النزاع ايضا اذ لو فرض كون التخيير تخييرا شرعيا على الوجه الذي ذهب
اليه المعتزلة والاشاعرة نظرا الى انه نظير الواجب التعييني في مناط المنع فان
الواجب التخييري كخصال الكفارة تتعلق بكل من الاطراف فيه الحكم الالزامي كما في الواجب
التعييني غير ان الالزام في التعييني لم يلاحظ فيه البدلية والسقوط اذا وجد الطرف
الآخر بخلاف التخييري وكيف يصح الامر بعدم خصوص كل من العتق والاطعام والصيام
ان نهى عن واحد منها بخصوصه فعلا عن محل النزاع في اجتماع الامر التخييري العقلي مع النهي
التعييني ولعله اخرى في اجتماع مصداقي المامور به مع المنهي التعييني كما في مثال الصلوة
المامور بها في الدار المغصوبة نعم يتجه بناء على مذهب الاشاعرة ادخال التخيير الشرعي مع
النهي التعييني في محل النزاع لانه يرجع التخيير الشرعي عندهم ايضا الى العقلي لتعلق الطلب — كالتخيير العقلي
عندهم بالقدر المشترك ومنها ان الامر والنهي قد يكونان عينيين وقد يكونان كفائيين
وقد يكونان مختلفين والظاهر دخول الكل في محل النزاع في صحة اجراء النزاع فيها سيما
بناء على المختار من تعلق التكليف لكل شخص شخص في الواجبات الكفائية ثم تمثيل الاجتماع
الواجب الكفائي مع الحرام العيني بمثل صلوة الميت في المكان المغصوب ومثل تغسيل
الميت المخالف فان الغسل واجب كفائي فكما اجتمع مع النهي عموما لعين تغسيل المخالف لكن النهي فيه تنزيهي
ولو فرض النهي تحريميا امكن الاجتماع جائز قطعا ومن هنا يتضح الاشكال في اجتماع الوجوب
الكفائي مع النهي المتوجه لشخص خاص من المكلفين وكذا التخيير كما في غسل المخالف فانه يجب
الغسل على المكلف مع كراهة التغسيل وكذا ايجاب القضاء على الناس كفاية مع كراهته
فيه لانه [illegible] وجه الاشكال لعدم امكان الطلب التكليفي ولا يخفى بتعليل الكراهة

الكراهة بالحرمة قطعا ويمكن الجواب ان معنى كراهة تغسيل المخالف انه مع امكان
وجود من يغسل يكره المبادرة اليه وكذا الحال في مسئلة كراهة القضاء فان مرجعه
الى كراهة المبادرة مع وجود من يكون القيام بالكفاية كما ان المراد من استحباب تولي القضاء
في بعض الموارد استحباب المبادرة اليه واما الكلام في سائر اقسام الامر من المطلق والمشروط
والتعبدي والتوصلي والمضيق والاصلي وغير ذلك فيعلم حالها من حيث الدخول في محل
النزاع والخروج عنها مما تقدم فان كل ما يكون الامر والنهي حقيقة بالنسبة اليه فهو داخل
في محل النزاع وكل ما يكون الامر والنهي مجازا فيه كالواجب المشروط على قول فهو
خارج عن محل النزاع وان امكن اجراء النزاع فيه هذا تمام الكلام في المراد من الامر
والنهي واما المراد بالوحدة فقد ذكر غير واحد تبعا للعضدي كون المراد منها الوحدة
الشخصية واما الوحدة الجنسية فخارج عن محل النزاع قطعا لجواز تعلق الامر
والنهي بالجنس الواحد باعتبار فردين كالسجود لله وللشمس فان الاول مما امر به والثاني
مما نهي عنه ولا يخفى ما فيه من ايهام خلاف المقصود ولهذا كان الاولى تركه وذلك لان
محل الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد من حيث كونه واحدا شخصية
كانت الوحدة او جنسية ام صنفية فكما لا يجوز اجتماعهما في الواحد الشخصي عند
المانعين وان تعددت الجهة فكذا لا يجوز في الواحد الجنسي من حيث ملاحظة جهة
الوحدة كان يامر بكلي السجدة وينهى عنه فانه لا يجوزه المانع وان تعددت الجهة
كما لا يجوز اجتماعهما مع عدم تعدد الجهة واما جواز الامر بفرد منه والنهي عن آخر فهو
خارج عن ملاحظة الوحدة ويكفي في الاحتراز عنه ظهور حيثية الوحدة من نفس
العنوان المزبور وكيف كان فقد نسب الى بعض المعتزلة الخارجة جواز الاجتماع في
الجنس على الوجه المتقدم ايضا نظرا الى كون الحسن والقبح من مقتضيات الذوات
لا بالوجوه والاعتبارات لكن لا يخفى ما فيه من منع كون الحسن والقبح من مقتضيات
الذوات ذاتا مع انه لو سلم لا يجدي بعد امكان تعارض الذاتيات [illegible] ان يعلم اه

محل النزاع في المقام هو الاجتماع في الشيء الواحد المشتمل على جهتين من وجه يكون مامورًا
به من جهة ومنهيا عنه من اخرى واما الاجتماع في الواحد الشخصي من جهة واحدة فلا
نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منع بعضهم نظرا الى
ان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال قال في القوانين ولعل نظره الى كون الامر و
الطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال قال صاحب الفصول لا يخفى
ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا
للارادة ومفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم من توارد
الامر والنهي اجتماع الارادة والكراهة فيه ~~استقبال جاز ولا~~ ابتناء على مذاقهم هو اجتماع
الاجتماع الحقيقي وعدم التجوز ~~فعلى وجهه~~ ثم ان متعلق الامر والنهي اما يتحدان في الذهن
والخارج فلا ريب في خروجه عن محل النزاع وكذا لو كان الاتحاد في الخارج فقط مع تباينهما
بحسب الصدق الخارجي وكذا لو تغايرا في الخارج مع التلازم بينهما وعدم الانفكاك في
ما يكون بين المتعلقين عموم من وجه او العموم والخصوص المطلق وقد ذكر بعضهم ان محل
النزاع في هذه المسئلة ما يكون بين المتعلقين عموم وخصوص من وجه لما يظهر من
ملاحظة امثلتهم كصل ولا تغصب وغير ذلك كما ان الكلام في المسئلة الاتية وهي مسئلة
دلالة النهي على الفساد وعدمه في العموم والخصوص المطلق كصل ولا تصل في المكان
المغصوب والتحقيق عموم النزاع هنا وفي المسئلة الاتية من العمومين وعدم اختصاص
واحد منهما بالمدلل في الفرق بين المسئلتين على امر اخر وهو ان موضوع البحث في هذه
المسئلة هو ما يتعدد فيه متعلق الامر والنهي كصل ولا تغصب فان متعلق الامر حقيقة
الامر مهية مغايرة لمتعلق النهي سواء قيد النهي عن الغصب بما يرجع النسبة معه الى
العموم والخصوص المطلق كما ان يقول لا تغصب في الصلوة فان النسبة بين مورد بين
الصلوة تنقلب الى العموم والخصوص المطلق كما هو ظاهر او لا فتكون النسبة عموم من وجه
ولانه كلام من فرق بين المسئلتين بانه تقدم خروج مثل صل ولا تغصب في الصلوة عن

عن هذه المسئلة ودخوله في المسئلة الاتية مع انه بين الفساد واما المسئلة الاتية
فيبحث فيها عما يتحد فيه عنوان الامر والنهي كصل ولا تصل في المكان المغصوب سواء
قيد عنوان الامر بما يرجع معه النسبة بينه وبين عنوان النهي الى العموم من وجه كان يقول
صل في البلد الفلاني ولا تصل في المكان المغصوب وكذا لو قال اسجد لله ولا تسجد
في المكان المغصوب او لا فتكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا ولازم الفرق
المتقدم ادخال المثال الاول في هذا البحث وبالجملة مدار الفرق على تعدد المتعلق والحا
على كون النسبة بينهما عموما من وجه او مطلقا فلا بحث في مسئلتنا هذه عما لو تعلق النهي
بما تعلق به الامر نعم مرجع قول المانع هنا الى تعلق النهي بما تعلق به الامر وهو الصلوة كما ان
مرجع قول المجوز في المسئلة الاتية الى ان عنوان النهي مغاير لعنوان الامر وان الامر
متعلق بالصلوة والنهي في لا تصل في المكان المغصوب ~~متعلق بالمغصوب~~ بالغصب متعلق
والمراد حرمة الصلوة من حيث كونها غصبا لا من حيث كونها صلوة ثم انه لا بد من بيان
امور منها ان النزاع هنا في مثل صل ولا تغصب مما تكون النسبة بين مورد الامر
والنهي ~~كعمو من وجه~~ والنهي عموما من وجه واما مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
مما يتحد فيه مورد الامر والنهي ولكن يكون بين متعلق مورد الامر كالعلماء مع متعلق
مورد النهي كالفساق عموم من وجه فانه خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة بل
وجوب تخصيص احد العامين في مثله مما وقع عليه الاتفاق ولذا وجب التوقف عند
عدم وجود المرجح الداخلي او مطلقا على الوجه الذي حقق في محله كما ان مثل اكرم العلماء
ولا تكرم زيدا العالم خارج عن محل النزاع في المسئلة الاتية بل يجب ارجاع العام الى الخاص
فيه بالاتفاق من الكل وبهذا يظهر عدم المنافات بين الاجماع على وجوب حمل العام على
الخاص مع الخلاف في اقتضاء النهي الفساد في مثل صل ولا تصل في المكان
المغصوب والسر ان مثل لا تكرم زيدا العالم يستفاد عرفا حرمة اكرام زيد بخصوصه لا من جهة
خاصة فيه في عموم الدليل الدال على وجوب اكرام العلماء قطعا بخلاف مثل لا تصل

في المكان المغصوب فان دعوى كون المراد من مثله حرمة الصلوة لوصف المفارق وهو الغصب
ليس بذلك البعيد فكيف يتعلق التحريم حقيقة بالغصب وكذلك يرتفع بما سمعت ظهر
التنافي بين خلافهم في هذه المسئلة على قولين او اقوال مع اتفاقهم في مسئلة التعادل و
الترجيح على وجود المعارضة بين العامين من وجه ومصيرهم الى التوقف او التخيير مع عدم
الرجحان الداخلي او مطلقا على الوجه المقرر في محله فان محل الخلاف هنا غير محل الوفاق
هناك كما عرفت ومنها بيان ثمرة النزاع وقد عرفت ان ثمرة النزاع في المسئلة التخيير
صغرى التعارض بين مثل صل ولا تغصب او لا تغصب في الصلوة ثم مع تحقق التعارض
يجري فيه كلما قيل في مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق من ملاحظة المرجحات الخارجية
وعدمها ثم التوقف او التخيير وعلى تقدير تشخيص صغرى عدم التعارض لا بد من الجمع
بينهما فوق المسئلة الفرعية كالصلوة في المكان المغصوب يحكم بالصحة والحرمة لجهتي
الامر والنهي كما بناء على جواز الاجتماع لعدم التعارض واما بناء على عدم جواز الا
جتماع فقد يقال بالحكم بالفساد وربما اورد عليه بعدم صحته على اطلاقه بل لازم القول
بعدم جواز الاجتماع الرجوع الى المرجحات الداخلية او مطلقا ثم التخيير او التوقف في مادة
الاجتماع والعمل بما يقتضيه الاصول من البرائة والاحتياط لكن لا يبعد كون مراد
صاحب الحكم بالفساد بالنسبة الى مثال الصلوة في المكان المغصوب فانه قد انعقد
الاجماع على عدم جواز الغصب مطلقا حتى في حال الصلوة فلا يرد عليه شيء والذي ينبغي
ان يقال انه بناء على القول بعدم الجواز لا يخلو الصور من اربع لانه اما ان لا يمكن التصرف في
شيء من الامر والنهي او يمكن فيهما معا او في الامر فقط دون النهي او العكس لا ريب في عدم
تعقل الاول كما لا ريب في تعين التصرف فيما يقبله على الاخيرين واما على الثاني فلا بد
من ملاحظة المرجحات الداخلية او الخارجية بناء على القول بلزوم الرجوع الى الثاني
تعارض العامين من وجه كما فصلنا الكلام فيه في مسئلة التعادل والترجيح ثم التوقف
والرجوع في مادة الاجتماع الى الاصول العملية ومقتضاه في مثل الصلوة في المكان

في المكان المغصوب الحكم بالصحة وعدم حرمة الغصب بناء على القول بالبرائة في الشك
في الاجزاء والشرائط والحكم بالفساد مع عدم حرمة الغصب بناء على الاشتغال اما الحكم
بالفساد فلان المفروض وجوب البناء على الاحتياط في كل ما شك في اطلاق الامر واما
الحكم بعدم الحرمة فلان المفروض انه يحول حرمة دليل الغصب الشك والشك في التكليف
فيرجع فيه الى البرائة اتفاقا لا يقال لا معنى للحكم بالفساد بعد عدم حرمة الغصب لانه
المانع من الصحة ليس الا ان الواقع المكلف بها في المكان المغصوب بينا ما يكون مع وزر
لانا نقول انما يتم هذا لو علم ارتفاع حرمة الغصب كما في حال النسيان ونحوه واما
في مثل المثال المفروض فلمكان الشك في الامر والنهي يكون مقتضى الاصل رفعهما معا
فلا مقتضى للحكم بالصحة وبعبارة اخرى انما يصح الايراد المذكور لو كان مناط الحكم بالفساد
على وجود المانع وليس كذلك بل مناطه في موضوع المسئلة على عدم المقتضي في الحكم ببقاء
الغصب على الحرمة يتحول النفت الى الفساد في المسئلة قبل التحول في الصلوة نظير
نعم تمكن من الصلوة على وجه التورك فيبقى عموم ادلة الغصب بلا معارض قلت
الحكم بالفساد مع علم الحرمة يوجب المخالفة القطعية وهي محرمة فان الفساد يلزم حرمة
الغصب في الواقع كما ان عدم حرمة الغصب يلازم الصحة لانا نقول التلازم المذكور
انما هو بالنسبة الى الواقع واما في مرحلة الظاهر فلا تلازم بل يجوز التفريق بينهما كما
وقع كثيرا في الموارد الفقهية في باب الاقرار والنكاح وغيرهما وبوجه اخر المخالفة
القطعية لا تضر الا اذا كانت عملية كما في ارتكاب الشبهة المحصورة واما اذا كانت قولية
من دون لزوم مخالفة في مقام العمل فلا اعتبار عليه لعدم مساعدة الدليل على حرمته
كما فصلنا ذلك في باب حجية العلم الاجمالي ثم انهم قد ذكروا هنا جملة من المرجحات لجانب النهي
الاول ان النهي لا باس بالتعرض لها وبيان ما في جملة منها فمما ذكروه في ترجيح النهي ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة واورد عليه بان غاية الامر كونه اولى عند العقلاء لا انه واجب
بحيث لا يعتد تاركه عقلا ولا يخفى ما فيه فان الظاهر دلالة العقل على لزوم ترجيح

ترکه وبانه لا دليل على كونه مرجحا وفيه انه انما يتجه اذا جعلنا سائر المرجحات على الاعم
الخاصة المنصوصة وهو خلاف التحقيق كما قرر في محله نعم يتجه الايراد عليه بانه انما
يحسن التمسك به في ما يكون من باب تزاحم الحقوق واما في مثل ما نحن فيه فبعد ان احدا
من العامة لم يخصص في ارادة الامر وشك في تعيينه فلا يتجه اذ لا يحصل منه الظن بالاهم
جزما ودعوى ان الشارع المقدس ايضا لا يبعد ان يلاحظ القاعدة المزبورة فيظن بتقديم
الامر على النهي في مقام التعارض انما يتجه اذا علم ان تخصيص الامر احد الامرين بالاخر يستند
الى تعارض مصلحتيهما ولم يعلم ذلك بل ولم يظن ايضا فلعله لا صنعة في احد الطرفين يقتضي
العموم اصلا وعلى تقدير الاستناد الى التعارض فلعل المصلحة اعظم من المفسدة في المورد
الخاص على وجه يلتزم العقلاء بوجوب مراعاتها دون المفسدة والقول بان الاصل
او الظاهر عدم التفاوت لا يخفى ما فيه ايضا وقد يعين دايضا بحصول جلب المنفعة ورفع
المفسدة في كل من الامر والنهي وفيه ان الغالب والمتعارف في اوامر الموالي والعبيد وعليهم
ابتناء الاول على جلب المنافع والثاني على دفع المفاسد فالمفسدة في ترك المامور به ليست
الا فوات المنافع كما ان المصلحة في النواهي انما هي اندفاع المفاسد ولا يضر كون الامر سببا
عن دفع المفاسد والنهي سببا عن جلب المنافع احيانا في الترجيح الرابع ومنها ان النهي اقوى
دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر فانه انما يدل على وجوب ايجاد فرد ما واورد
عليه بمنع الفرق بين الامر والنهي بعد كونهما ماخوذين عن المصادر الخالية عن اللام والتنوين الى حقيقة في الماهية لا بشرط شيء وكون مفاد الهيئة فيهما الطلب المحرم
التحريمي او الايجابي من دون زيادة لكن فيه انه لا ينفع بالنسبة الى ما نحن فيه من اظهرية
دلالة النهي بالنسبة الى ما نرى انه لم يرد مفاد الهيئة والمادة فيهما على ما ذكر الا ان احدهما
راجع الى العموم والاخر الى الاطلاق ولا ريب في قوة دلالة العموم بالنسبة الى الاطلاق
ومنها ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار
والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه منع الاستقراء وما ذكر من حرمة العبادة

٢ وقد

٢ الى ان لا دلالة

العبادة في ايام الاستظهار مع كون حرمة العبادة الحائض تشريعية والحرمة الشريعة
لا يقدم على احتمال الوجوب قطعا فيه انه لم يثبت كونه لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب
بل هو حكم شرعي كسائر الاحكام الشرعية واما الشبهة المحصورة فمع ما تقدم من كون الحرمة
تشريعية يرد عليه انه قد دل الاجماع والنص على الاجتناب عن الشبهة المحصورة عند
دوران الامر بينه وبين الوضوء مثلا لكن لما ذكر من تقديم جانب التحريم حتى يفيد الترجيح
في المقام مضافا الى ان ما ذكر على تقدير تسليمه انما يفيد في ترجيح الوجوب على الحرام عند
التزاحم لا عند تعارض الادلة وعدم العلم بما اراده الشارع المقدس اذ قد يكون مادة الاجتماع
خالية عن مصلحة الامر من دون وجود مفسدة مقتضية للنهي الالزامي الى ما نحن
فيه بل الظاهر من اجماع ما يحكم بجليته من ما يحكم بحرمته كما في الشبهة المحصورة فمثل ما
نحن فيه لا يبعد الرجوع فيه الى مقتضى الاصول من البراءة والاشتغال بقي الامور التي
لا بد من ذكرها حتى لا تدخل في المسألة تاسيس الاصل والكلام فيه في موارد الاول ان
الاصل العقلي ماذا قبل الشرع الاصل مع القائلين بالجواز نظرا الى اصالة الامكان عند
دوران الامر بينه وبين الامتناع مستندا لابتناء العقلاء والاستقراء اما بناء
العقلاء فلانهم يبنون على الامكان ما لم يقم الدليل على الاستحالة واما الاستقراء
فلانا اطلعنا بعلومنا من الاشياء الواقعية والمفاهيم المتصورة نجدها ممكنا غير
مستحيل وانما وجدنا المستحيل بعض الامور كاجتماع النقيضين والضدين وشرك
وشريك البارئ وجعل الخالق تعالى محلا للحوادث ونحو ذلك فالحكم عليه بالاستحالة
لكن لا يخفى ما فيه ان اريد بدعوى اصالة الامكان ترتيب الاحكام الشرعية الا ما
فانه لا حكم شرعي يترتب عليه كما انه لو اريد به عدم رفع اليد عن ظواهر الادلة الشرعية
من العموم وغيرها بمجرد احتمال الاستحالة فهو حق لكنه لا يحتاج الى اثبات الاصالة
المزبورة بل لو شككنا في صحة الاصل المزبور لا يجوز لنا رفع اليد عنها بواسطة الشك
ولذا يحكم اهل العرف بوجوب ابقاء العموم كالصلاة لا تغصب عن ذلك بمجرد المزبور ومن

فلا ما نعلم بالعموم والتخصيص في الامور

دون الالتفات الى اصالة الامكان او لا بل لما يورثه من عدم الصغرى في رفع اليد عن الظاهر
من دون دليل نعم ان مفاد الدليل مختلف فان الثاني مقتضاه الظن بامكان الشيء ولا
دليل على اعتباره ومقتضى الاول الحكم بالامكان مطلقا بترتيب الاثار عليه وان لم يحصل ظن
الثاني ان مقتضى الاصل اللفظي ماذا لا ريب ان الاصل اللفظي مع وجود الاطلاق او العموم
كما في مثال صل ولا تغصب بناء على مذهب المجوز جواز الاجتماع لان الاصل عدم التقييد والتخصيص
ما لم يقم قرينة عليهما الثالث في الاصل العملي ولا ريب ان مقتضى اصالة البراءة عن الحكم بصحة
الصلاة ومقتضاه جواز الاجتماع وحصول الامتثال بالفرد المحرم بناء على القول بالبراءة
وعدمه بناء على الاشتغال فمع العلم بحرمة الغصب فيها للصلاة ومع الشك فيها
فلا دليل ان مقتضى اصالة البراءة الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع التمكن من غيره
واما مع عدم التمكن فالاصل عدم الوجوب لرجوع الشك الى الشك في التكليف واما بناء
على القول بالاشتغال فمع التمكن من الفرد المباح يحكم بعدم صحة الصلاة في المغصوب مع
عدم التمكن يحكم بالصحة عملا بالاشتغال بها الا على القول بالبراءة لرجوع الشك الى
في التكليف اذا عرفت هذا فنقول استدل المجوزون بوجوه منها انه لو لم يجز لم يقع لكنه قد وقع في
مواضع منها العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام والصلاة في مواضع التهمة وصوم الاستكمال
ان الوجه في عدم جواز الاجتماع ليس الا تضاد الاحكام فاذا ثبت جواز اجتماع الوجوب مع الكراهة
يعلم جواز اجتماعه مع الحرمة ايضا ومنها العبادات المستحبة كالصلاة في المسجد وصوم الاستكمال
ما عرفت من اتحاد مناط الجواز والعدم بالنسبة الى كل الاحكام والجواب اما لقضية بانه
انه كما يجمع فرد الواجب مع المكروه والمستحب كذا ورد اجتماع الواجب التخييري الشرعي مع المستحب
كما في افضل فردي الواجب التخييري وحقيقة ما تقدم سابقا ان القضاء الذي هو واجب كفائي قد
يكون مكروها وكذا تغسيل المبتدع انه لا يمكن اجتماعها مع الحرام وكذا في الاذان المجوزين
فنقول بناء لما ذكره المستدل من انه لو لم يجز لم يقع انه لو جاز لجاز اجتماع الواجب التخييري
مع الحرمة وكذا الكفائي والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله والحاصل ان من اجتماع الكراهة

قول

٢ ولا يختص ببعضها بل الاحكام الخمسة متضادة

الكراهة والاستحباب مع الواجب التخييري والكفائي دون الحرمة ينكشف خصوصية الحرمة
توجب استحالة الاجتماع وليس المناط متحدا في الاحكام كلها مثالنا بالحل وهو من وجوه
الاول ان المراد بصحة الاستدلال لو بني على كون المراد من الكراهة في العبادات المكروهة
الكراهة المصطلحة وكذا الاستحباب واما لو كان المراد مجرد وجود جهة مقتضية للكراهة
لولا المانع عن الحكم موجبة لنقص الثواب وقلته او زيادته فلا يتم الاستدلال كما هو ظاهر
ولا ريب بعد قيام البرهان على استحالة الاجتماع في تعين الثاني اي القول ببقاء جهة الكراهة
التي توجب نقصا في ثواب الطبيعة لاستحالة بقاء معنى الكراهة مرادا من نهي الشارع المقدس
الاشارة الى بقاء الجهة المزبورة والى تفصيل هذا الجواب اشار في حاشيته ثم قال بعدما ذكر
الاستدلال بمكروه العبادات قال وهذه النواهي وان لم تكن نظير ما هو المبحوث عنه
في المقام اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المامور به والمنهي
عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه يتجه بيت الملك بطريق اولى اذ مع المعتبر بالجواز
في العموم والخصوص المطلق لا مناص عن القول بجوازه في العموم من وجه ايضا ح انه
يمكن النظر بما هو من قبيل العام من وجه ايضا كالصلاة في دار الظالم مع ظن غصبية
والعسكر وامثاله فهب الظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فانه يا لمسلم وان كان طريقا
شرعيا لجواز التصرف الا انه المتصرف فيه من جوح لما ذكر فيجتمع ح مرجوحية التصرف لما
ذكر من وجوب التصرف الخاص والجواب عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة والوجوب
بما هو من قبيل محل النزاع فبان اقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرفات بالنظر
الى ذلك المال وهو لا ينافي رجحانه من جهة اخرى نظرا الى وقوعها جزءا من العبادة
الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه
لا يوازي رجحان الواجب فغاية الامر الحاصل ان يحصل هناك نقص في ثواب
الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح
فلم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر اليه لرابرة وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة

لم في خصوصيات الموارد ومنها اذ قد يعرض ما يوازي بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية
فيزيد عليها فيرتفع الكراهة المذكورة عن ذلك الفعل غاية الامر انه يكون اقل ثوابا عن
العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا ح ببقاء المرجوحية مع ما ذكره من النقص الا انه
كان ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكروه من ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة
هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية الثواب كما نص عليه جماعة منهم آنفا
وقد اشار هنا جماعة من الافاضل جوابا عن الايراد المذكور واورد عليه انه يلزم ح
ان يكون معظم العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل منها كالصلاة
في البيت بالنسبة الى الصلاة في مسجد المحلة والصلاة في مسجد المحلة بالنسبة الى الصلاة في مسجد
الجامع وهكذا مع انه لا يسمّيه احد عند شيء من ذلك من جهة المكروهات والجواب انه ليس
المراد هنا مجرد اقلية الثواب هنا بالنظر الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما
اقتضى من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما تريد ثوابها من ذلك كما في
المسجد والجماعة ونحو هذا وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه كالصلاة في الحمام نظير
استحباب الصلاة في المسجد فكما ان ذلك يقتضي زيادة فهنا يقتضي نقصا بالنظر الى ما فيه
من مطلوبيته تركها على الوجه المذكور انما هو من جهة النقص الحاصل فيها فالغرض من النهي
المفروض خلوّ الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليه ويأتي بالخالي
عنها لا ان ذلك الفعل المشتمل عليها خال من المرجحات بالمرة لتكون النقص الحاصل
من الخصوصية مضادا لرجحان اصل الطبيعة وزائدا عليها وعلى هذا فيكون المباح
على طبائق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا منقصة بالنسبة الى اصل
الطبيعة كالصلاة في البيت انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من وجوه منها انه الفعل
بتعارض الصفات في موارد مكروه العبادات على وجه يؤثر الامر في انتفاء النهي كما
يؤثر صفة النهي في انتفاء مرتبة الرجحان فيطابق الامر مبني على مذهب العدلية كما مر الفرق
بالصفات انما يناسب على مذهب الاشاعرة القائلين بعدمها وكون الحسن والقبح شرعيين

شرعيين فلا بل انما يتجه بناء عليه **الجواب** بما ذكره الحاجبي والعضدي من ان
كان التصرف المكروهة الصلاة المكروهة من قبيل الصلاة في المكان المغصوب حيث ان
الكون المامور به والمنهي عنه مغايرة صحتها لا يلزم من الصحة حيث يرجع الى النهي
الى ما هو وصف مستقل فلا يتحد المتعلق بالصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو فيتحد
مع المتعلق بل لا يتم الكلام المزبور بناء على القائلين بكون الحسن والقبح دائرين مدار الوجوه
والاعتبار لان تعارض صفة الحسن والقبح وتاثير احدهما في الآخر انما يتصور على القول
بامكان اسناد الحسن والقبح الى الذاتيات اذ ح ربما يتعارض الذاتيان كحسن الصلاة
مع قبح التصرف في المال المشتبه ويلزم الاخذ باجلّ المحذورين واما بناء على ما هو الظاهر
من قول الاعتباريين من انه لا يتصف كل الصلوة بحسن ولا قبح الا بعد ملاحظة ما يقع عليه
من الوجوه على معنى انه ان فرض وقوعه في المكان المعلوم اباحته يتصف بالحسن
لا ما لو وقع في المكان المشتبه او المغصوب او نحو ذلك فلا يتصور التعارض من الجهتين لان
اتصاف احدهما بالصفة مشروط بعدم وجود الآخر فكيف يمكن التعارض وانما قلنا
بناء على ما هو الظاهر نظرا الى احتمال كون مراد الاعتباريين راجعا الى ما يتحد معه مع قول
الذاتيين كما فصلنا ذلك في مبحث الحسن والقبح من الادلة الاحكام العقلية **ومنها**
النقض بما لو وقعت الصلوة ونحوها من العبادات في المكان المغصوب نسيانا فان
لازم التزيد الذي ذكر ان يق ببقاء الصفة المقبحة لان غاية الامر ان النسيان اوجب
ارتفاع فعلية النهي واما نفس الصفة الواقعية فلا لعدم الدافع لها لا يقال ارتفاع
النهي يكشف عن عدم بقاء الصفة ايضا قلنا فلم لا يقول بمثله فيما نحن فيه من الصلوة في المال
المشتبه فانه اذا فرض ارتفاع فعلية النهي عن التصرف في المال المشتبه فكيف يقول ببقاء
الصفة المقبحة الموجبة لنقص الثواب مع ان ما فرضنا من فرض النسيان اولى ببقاء
الصفة فيه كما لا يخفى **ومنها** ان تعارض صفتي الوجوب والكراهة لا يوجب تقديم مقتضى
الوجوب على الكراهة بل الذي يظهر انه الواجب في الحكم تقديم مقتضى النهي ولو كان تنزيهيا

تنزيهيا على الوجوب فيما لم يبدل من العبادات المكروهة لامكان تدارك المصلحة باتيان
بدله كالصلاة في غير الحمام مثلا على تقدير تقديم جانب النهي والحكم بالكراهة المصطلحة
بخلاف تقديم جانب الامر والحكم بتجويز فعل الصلاة في الحمام مع الكراهة فانه لا يتدارك معه مفسدة
النهي ح ولذا يجب عند دوران الامر بين الامر بانجاء النبي ص والنهي عن الكذب تقديم
جانب النهي لامكان تدارك الانجاء بوجه آخر غير الكذب كالتورية وفيه انه لا يتم
الجواب لم يوجد فيما ليس له بدل من المكروهة كالصلاة المدعو بها في المكان المشتبه فانه بعد ما
راينا تعارض جهة الندب مع جهة الكراهة لا يمكننا الحكم بتقديم جانب الامر والحكم بالتخيير
لعدم العلم بالرجح جانب الامر بالاستحباب على الكراهة كما في تعارض الواجب والحرام الا
ان يق ان كلام المجيب المزبور ليس مبنيا على دعوى تقديم الوجوب بل لان الحجة على جانب
الكراهة حصوصية عليه معه الترجيح كذلك في تعارض الاستحباب بل مراده ان كل ما علم
تقديم الامر بالاجماع ونحوه كما في الصلوة في المكان المشتبه وجوبا او ندبا يحكم باشتفاء
الكراهة نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدمه لمكان الاجماع فليس تقديم جانب
الامر مستندا الى دعوى اغلبيته بل الى الاجماع ونحوه ومنها ان دعوى بقاء صفة
النهي نقصا لثواب الطبيعة المطلوبة عن مرتبته موجب للشك في حصول الامتثال فلا
يمكن الجزم به وبوجه آخر لا يخلو اما ان يحكم باشتراط الاجزاء بعدم عروض المنقصة
المزبورة للطبيعة في مقام الامتثال او يحكم بالعدم وانه يكفي غير ما يبقى من الرجحان
الناقص فعلى الاول يلزم الحكم بعدم الامتثال وعلى الثاني يلزم القول باستحباب
الافراد المباحة كالصلوة الواقعة في الدار الغير المشتبهة لاشتمالها على المرتبة على القدر
المؤثر للامتثال كاشتمال الصلوة في المسجد على المرتبة اللازم الا ان يجعل محمية ملاك التسمية
في المباح والمستحب والمكروه على جهة الاصطلاح وتخصيص المستحب بما وجد فيه نوع خاص
من العبادة او يق لنا فرادى جهة الكراهة مع الوجوب لا يوجب نقصا في مصلحة
الوجوب بل انما هو من قبيل الاجتماع المورد في كالصلوة مع النظر الى الاجنبية

الاجنبية فلا معنى للشك في الامتثال ولا يلزم انقلاب المباح مستحبا لكن فيه ان ظاهر
الجواب المزبور المباح مستحبا لكن يخير حصول الفعل والانفعال من الطرفين بعد تعارضهما
لا يجدي المقارنة كمقارنة المجتمعين موردا وعلى تقدير كون المراد هذا فالايراد عليه على
نهج آخر ومنها ان الحكم ببقاء الصفة المقبحة وابرازها نقصا في مصلحة الواجب مع قولهم بالا
يعلم الامر الله تعالى ورسوله فانه بعد ما تعارض الامر المقتضي للكراهة كالنهي عن التصرف النهي
في المال المشتبه نقطع بتخصيص حدّ العامين من وجه وكون مراد الآمر من قوله صل غير
الفرد الواقع في المكان المشتبه او كون مراده من النهي عن التصرف في المكان المشتبه
غير التصرف الخاص الذي يحصل به فعل العبادة فاذا ترجح جانب الامر وحكمنا بكون
المراد من النهي المنهي عن التصرف في مكان المشتبه لا الفرد الذي يحصل به العبادة لا يبقى
لنا مجال لدعوى بقاء الصفة المقبحة كما انه لو قال اكرم العلماء الا زيد لا مجال
لنا لدعوى اشتمال زيد على الصفة الموجبة للاكرام لان المتيقن انما هو فعلية الامر
لمانع عارض لم قلت ان مقتضى القاعدة الحكم ببقاء الامر والنهي عملا بالدليلين
الا انا رفعنا اليد عن الظاهر لمكان القرينة العقلية القطعية وهو عدم امكان
الاجتماع وهو انما يقضي برفع النهي واما نفس الصفة فلا قلت نعم الامر لا يبقى بعد
ارتفاع الامر دليل كاشف عن وجود الصفة ووجوده ذلك في كل ما استند ارتفاع
التكليف الى وجود المعارض كما تقرر نعم ربما يمكن فرض العلم ببقاء الصفة مع ارتفاع
الامر الا في المستقلات العقلية كالظلم لا انه لا يمكن فرض ارتفاع الامر مع ارتفاع
العلم ببقاء الصفة المقبحة عقلا ثم انه هو دعوى العلم ببقاء الصفة المقبحة مع
ارتفاع الامر لا يتم على مذهب المجيب من القول بعدم لزوم وجود الصفة في المكلف
به وكفاية وجودها في اصل التكليف كما في التكاليف الابتلائية وغيرها فانه بعد
ارتفاع النهي لا يمكن الجزم ببقاء الصفة اذ لعل نفس النهي كان مشتملا على الحسن
من دون اشتمال المنهي عنه عليه ولعل الى هذا اشار الفاضل المحقق عليه الرحمة في تمثيله

تنبيه التوضيحات ربما يتوهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد
عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد
يبقى بحاله كالصلوة في البيت ومن الاجوبة عن الاستدلال بكراهة العبادات ان المراد
من الكراهة قلة الثواب لا بمعنى ان مجرد قلة الثواب يصحح اطلاق الحكم بالكراهة حتى يورد
بانه يجب في الفطرة الاطراد اذ ليس فات جل العبادات متصفة بقلة الثواب كالصلوة في مسجد
الحلة بالنسبة الى الصلوة في المسجد الجامع وكالصلوة في المسجد الجامع بالنسبة الى الصلوة
في مسجد المدينة والصلوة فيه اقل ثوابا بالنسبة الى مسجد الحرام والصلوة فيه منفردا اقل
ثوابا بالنسبة الى الصلوة فيه جماعة مع انه لا يتصف شيء من ذلك بالكراهة اتفاقا فلزم
وجود الكراهة في كل ذلك بالمعنى المرتب كما ترى بل بمعنى ان الطبيعة في حد ذاتها
ثوابا مقررا من الشرع المقدس ثم قد يزيد في بعض افرادها وقد ينقص فان نقص تكون
مكروهة واذا زاد تكون مستحبة ويرد عليه ان استفادة كراهة العبادات في الغالب
انما هو بسبب ما ورد في الشرع من النواهي لا بلفظ الكراهة نعم وجه الكراهة بقلة
الثواب لو اريد ان استعمال الامر والنهي فيها في الاخبار غير معهود بل النهي الظاهر من ملاحظة
حصرهم معاني الامر والنهي في غير الاخبار الاتفاق على عدم جوازه نعم او اراده
استعمال النهي في المعنى الارشادي كما ذكره بعضهم او في المعنى الانتزاعي بمعنى ان مراد الشارع
المقدس من النهي عن الصلوة في الحمام تركه ليتوصل به الى الفرد الافضل ولا يلزم من الامر
بفعل والنهي عن تركه حقيقة فان الامر بفعل نفسي والنهي عن تركه مقدمي ولما
كان وجوب المقدمة مختصا بحال التوصل فيكون الواجب الاتيان بالصلوة عند
عدم اتيانه بدله وهو الصلوة في البيت وتركه عند الوصول به الى بدله فاختلف
متعلق الامر والنهي ولهذا لا يرد نحو نقض الواجبات التخييرية لحصول الكفارات فان كل
واحد يطلب فعله ذاتا وتركه مقدمة للوصول الى الخصلة الاخرى على ما تقدم تفصيله
في باب الضد وسيجيء الاشارة اليه ايضا [illegible] غير مضاف الى ان مجرد قلة

الجواب الثاني عن معارضة اجتماع النهي التنزيهي مع الامر لمسئلة اجتماع الامر والوجوبي مع النهي التحريمي بقوله

قلة الثواب لا يصلح ان يكون سببا للنهي ولو ارشادا كما هو ظاهر الا اذا كان المقصود من
الارشاد الى تركه الوصول الى فرد اخر يكون افضل منه فيرجع الى النهي الارشادي فانه يحتمل
مذكور كل منهما مغاير للاخر فتخيير حله مضافا الى ان المعنى الارشادي والمقدمي
موجود في كل جل العبادات فان اغلب العبادات يتحقق الامر بها للتوصل الى ما
هو افضل منها مثل الصلوة في مسجد الحرام فانه يصح ان يقال اترك الصلوة فيه منفردا
وافعلها مع الجماعة لو قلت انه يجب وجود المعنى المرتب لا يجري فيه الحكم بالكراهة بعد ما لم
يامر الشارع المقدس بالترك لا مقدمة ولا ارشادا قلت قد عرفت في باب مقدمة الواجب انه لا
حاجة في الحكم بمطلوبية المقدمة الى وجود امر خاص من الشارع بل هو من لوازم المقدمية كما هو
ظاهر فلا يبعد لما كانت العلة هو المقدمية او الارشاد فلا معنى لملاحظة الامر الخاص
من الشارع اللهم الا ان يقال ان التسمية بالكراهة في بعض الموارد دون بعض مبني على
مجرد الاصطلاح فانا نرى الفقهاء اصطلحوا على تسمية ما ورد فيه نهي خاص بالمكروه
كالصلوة في الحمام دون ما لم يرد فيه نهي كالصلوة في مسجد الحرام وان اتحد المناط
فيهما لكن لا يخفى ما فيه من الضعف واضعف منه التزام الكراهة في كل العبادات
المرجوحة بالاضافة الى غيرها كالصلوة في مسجد النبي مثلا بالنسبة الى الصلوة في مسجد
الحرام وحاصل الايراد انه لا يصح النظر لو كان مناط الكراهة قلة الثواب وكون
تركها مقدمة للوصول الى الافضل لتحقق في اغلب الموارد ويرد عليه جعل الامر في العبادات
المكروهة مقدميا ايضا انه لا يرفع محذور الاثر كما لا يمكن اجتماع الامر مع النهي الاصلي كذا
لا يمكن اجتماعه مع النهي الغيري ايضا لعدم الوقت بينهما الا ان يقال باختصاص الوجوب
المقدمي الغيري بصورة حصول التوصل الى ذي المقدمة لا مطلقا فانه حينئذ يندفع المحذور
فانه اذا حصل التوصل يعلم وجوب الترك من باب المقدمة من دون كون الفعل مطلوبا
واذا لم يحصل التوصل يعلم مطلوبية الفعل من دون ان يكون الترك مطلوبا لعدم
حصول التوصل به الى المقصود لكنه كما ترى فيه ما فيه من الضعف كما فصلنا الكلام فيه في

الكراهة
بحث مقدمة الواجب اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ويرد عليه ايضا ان من موارد
ما يكون مثل الصلوة في مواضع التهمة ما يكون بين عنوان المامور به والمنهي عنه عموم من
وجه وحمل النهي فيه على المقدمي او الارشادي بعيد ان كان مستعملا في الانتزاعي النفسي في موارد
الانفراد غير صحيح لاستلزامه استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد الا ان يقال ان النهي
الارشادي والمقدمي في مادة الاجتماع مستفاد من دليل اخر غير الدليل المستفاد منه الكراهة
النفسية الانتزاعية كالاجماع ونحوه وهو كما ترى ثم انه يرد على اصل التوجيه الذي هو جعل
المراد من الكراهة قلة الثواب انه يحتمل امرين احدهما ان يقال ان المراد منه ان لاصل طبيعة الصلوة
مقدارا من الثواب مقررا [illegible] ثم تنضم اليه عنوان اخر مقتضى للكراهة في نفسه ثم بواسطة
التعارض وحصول الفعل والانفعال من الجانبين يقل ثواب العبادة كما هو ظاهر من توجيه صاحب
القوانين الجواب المرتب على ما تقدم وعلى هذا فيرجع هذا الجواب الى ما تقدم فيرد عليه ما اوردنا
عليه من الوجوه مضافا الى انه لا معنى لحصول تاثير جهة الكراهة نقصا في المامور به بل مقتضى اجتماع
العنوانين تاثير كل واحد منهما اثره فيحصل له ثواب الطبيعة بالتمام ومنقصة جهة الكراهة
من دون تاثير جهة الكراهة فاحباط ثواب الطبيعة نظرا الى بطلان الاحباط
وثانيهما ان يقال ان المراد ليس حصول النقص في ثواب الطبيعة بواسطة تعلق عنوان اجنبي
اذا وجد في ضمن هذه الخصوصية كوقوعها في الحمام لها مقدار و
اذا وقعت في البيت لها مقدار من الثواب يزيد عليه [illegible] وهكذا فتغير
ان الوقوع في الحمام على هذا ليس بان يورث نقصا في ثواب اصل الطبيعة بل هو من المشخصات وفي
الحقيقة شرط لاتصاف الحصة بالمقدار المقرر من الثواب فلا ثواب للطبيعة من حيث هي بل بعض
الافراد اقل ثوابا بالنسبة الى الاخر وبمجرد ذلك لو اوجب اتصاف العبادة بالكراهة لزم اتصاف
جل العبادات بها مع انه خلاف الاتفاق والحاصل انه قد يجيب عن توجيه الكراهة بقلة
الثواب بعدم تحقق طرده للانتقاض بجل العبادات وقد ذكرنا في الاول [illegible] ان المراد ليس
قلة الثواب في الجملة حتى لا يصح طرده بل قلة الثواب بالنسبة الى كل عبادة حتى لا يصح

ولا يصح عكسه ولا قلة الثواب من العبادة المضادة لها حتى يورد عليه بانه لا يتم ايضا
من حيث الغير فان الصلوة في مسجد الحرام يضاد امورا هي افضل منها ومع ذلك لا يتصف
بالكراهة اتفاقا فبين الجواب بان المراد قلة الثواب بالنسبة الى الطبيعة وهذا
لا يتم الا بتوجيه الجواب بما ذكره الفاضل القمي وغيره من جعل الطبيعة ذات رجحان
والخصوصية ذات المرجوحية معارضة معها موجبة لنقصها واما اذا اعتبرت الخصوصية
متممة للطبيعة وشرطا في كونها ذات رجحان خاص فلا رجحان في الطبيعة المجردة
حتى يكون مرادا بالنسبة الى الافراد ثم انه لا يخفى الكلام ان من اجاب عن الاستدلال بكروه
العبادات بجعل المراد من الكراهة فيها قلة الثواب يرد عليه امور الاول ان الامر لو كان كذلك
كون الاوامر مستعملة في الاخبار [illegible] او في الطلب الارشادي او المقدمي فعليه انه لو كان كذلك لكان
الامر الارشادي مغايرا للانتزاعي المقدمي وكذا المستحب على ما قرر على [illegible]
~~طلب [illegible]~~ ولا يترتب عليه اطاعة وعصيان بل انما سيق للارشاد الى المصالح
~~الافعال [illegible]~~ الارشاد فاما هو
فيما يتعلق بالامور [illegible] كالاوامر الطبية مع انه ظاهر
الفساد جدا واوضح فساد انه لو لم خلو الاوامر الارشادية عن معنى الطلب [illegible] كيف
والامر لا يتصور انفكاكه عن معنى الطلب حتى ان التهديد الذي هو ابعد مغاير [illegible]
عن الطلب غاية الامر انه يريد منه منزلة المريد ثم يصدر الطلب فالتحقيق
في الفرق ما ذكرناه في باب مقدمة الواجب في بيان المراد من الوجوب الشرعي فيه هل
هو الارشادي او الانتزاعي فراجع الا انه في خصوص المقام راجعان الى امر واحد وهو
المقدمي وهذا المعنى موجود في اكثر العبادات الغير المكروهة فلا يصح تخصيص بعضها با
لكراهة دون الاخر الثاني لا يصح اجتماع الامر مع النهي الغيري ايضا الا بناء على القول
باختصاص وجوب المقدمة بصورة حصول التوصل وقد ابطلناه في محله نعم
ان هذا الوجه انما يتجه الى الجواب الاول فيرد عليه ما يرد عليه من الايرادات اولا يتم

[illegible] مسلم ليس فيه طلب

نظرا الى استقاضة مجل العبادات الثالث ما ذكره الفاضل القمي من ان ما ذكره لا يجدي ولا يغني
من جوع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع
مطلوبية الفعل من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت ان الخصوصية اوجب
نقصانا لهذا الفرد الموجود من اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها دون
تركها او تركها كذلك او كليهما فانه لا يمكن بحسب الواقع خلوها من احد الوجوه الثلثة
فعلى الاول يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور
ويرد عليه انا نختار الشق الاول ونقول ان مكروه العبادات ليست مكروهة عندنا حتى
يجتمع الحكمان بل المقصود من النهي عنها بيان نقصان ثوابها بالاضافة الى غيرها او طلب غيرها
والا فهي مطلوب فعلها عند الشارع غير مطلوب تركها وما يتوهم من ان هذا الجواب لا
ينفعهم ولا يدفع الايراد على مذهبهم اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد بخصوصها
وان كان مجيزا وما ذكر انما يناسب القول بتعلق الحكم بالطبيعة وفيه ان القائل بعدم
الاجتماع لا يتعين عليه القول بتعلق الاوامر والنواهي بالافراد لامكان القول بالامتناع
حتى بناء على القول بتعلق الاحكام بالطبايع لامكان لسراية الوجوب الى الفرد من حيث كونها
مقدمة للطبيعة او من حيث انطباق الطبيعة عليها في الخارج كما سيجيء تفصيله لكنا نقول
جملة الاجوبة عن الاستدلال بمكروه العبادات ان النواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات
ليست متعلقة بنفس العبادات او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامر خارج
عنها فلا اتحاد في متعلق الامر والنهي مثلا ان النهي عن الصلوة في الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض
للرشاش والنهي عن الصلوة في معاطن الابل انما يتعلق بانفارها والنهي عن الصلوة في
البطايح انما يتعلق بالتعرض للسيل وقد يرد عليه بوجوه منها كونه خروجا عن الظاهر وعدول
وفيه ان الدليل عليه قيام الدليل القاطع على استحالة الاجتماع ومنها ان نسبة الكون
في معرض الرشاش الى الصلوة كنسبة الغصب اليها من حيث تصادقهما واتحادهما في الخارج
فيعود محذور الاجتماع وفيه ان الكون المراد من الكون في معرض الرشاش هو الكون

الكون الذي يعد من لوازم الجسم فلا يجتمع مع الكون الصلوتي فلا يلزم المحذور ومنها
انه لا كراهة في التعرض لرجال الصلوة فيصير مفاده ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها
في معرض الرشاش فيتعلق النهي بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لا يلزم من تحقيق
كراهة الكون حال الصلوة الاتحاد المزبور بعد ما جعلنا اصل الكون في معرض الرشاش
امرا مغايرا لنفس الصلوة مقارنا اياها ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الحمامات وجعل
التعرض للرشاش من باب الحكمة للنهي كما في رفع ارياح الاباط بالنسبة الى غسل الجمعة و
كاختلاط المياه بالنسبة الى تشريع العدة لا يتم بالنسبة الى المقام فان هذا المراد ان
النهي يتعلق بنفس الصلوة في الحمام والحكمة فيه التعرض المزبور لان النهي يتعلق بالتعرض
ضرورة ان ما هو حكمة لتشريع الحكم كاختلاط المياه مثلا ليس متعلق الحكم كيف و
المفروض حصول التخلف احيانا ولا اوجه في الايراد على الجواب المزبور ان الخارج الذي
جعل متعلقا للنهي لا يخلو اما ان يكون نسبته الى الصلوة كنسبة الغصب اليها فقد عرفت كونه
مجديا على تقدير ثبوته ظاهرا لا يحتاج الى البيان بل بمقتضاه الالتزام بجواز الاجتماع
واما ان تكون نسبته اليها كنسبة النظر الى الاجنبية اليها وبعبارة اخرى يكون اجتماعه
مع الصلوة من قبيل الاجتماع الموردي فبالنسبة الى القسم الاول فهو وان كان
يدفع محذور اجتماع الامر مع النهي في مورد واحد الا انه يرد عليه ان ذلك الامر
الخارجي لا يخلو من امرين الاول ان يكون متلازما مع العبادة المكروهة كالصلوة
في الحمام مثلا او لا يكون ولا ريب ان الثاني لا يصلح علة للنهي عن العبادة على وجه
الاطلاق فتعين الاول وهو صورة وجود التلازم بين المامور به والمنهي بالنهي
الاصطلاحي فنقول لا يصح الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر ولو في غير الزماني
عند من يرى عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا واذا كان احدهما
من قبيل الواجب او الندب والاخر من قبيل الكراهة او الحرمة مثلا بخلاف الاختلاف
بغير ذلك ككون احدهما مباحا والاخر متصفا باحد الاحكام الاربعة الاخرى كما ذهب

اليه بعض فاضل المتاخرين وهو الاظهر لو سلمنا جواز الاختلاف مطلقا او في غير
التلازم الناشي من العلية والمعلولية او الاشتراك في العلة لكنا نقول ان تعلق
جعل مورد الكراهة ذلك الامر الخارجي يلزم خروج نفس العبادة عن الكراهة وتجرد
المقارنة والملازمة مع المكروه لو يصلح لان يكون سببا لسراية الكراهة لزم كراهة
العبادات المجتمعة مع امر مكروه ولو كان اجتماعيا موردا لا اصطلاحيا فتدبر واعلم
ان الجواب المزبور انما يصلح جوابا عن اشكال اخر ربما يورد على العبادات المكروهة
ناعدى اشكال اجتماع الامر والنهي بيان ذلك ان هنا اشكالين احدهما انه كيف يمكن
الاجتماع والتصادق بين المامور به والمنهي عنه وهو المقصود دفعه في هذا المقام الثاني
انه كيف يمكن ان يكون الشيء عبادة ومطلوبا للشارع مع ذلك يتعلق طلب الشارع
المقدس بتركه والجواب المزبور انما يدفع الاشكال الثاني لان مفاده انه لم يتعلق الكراهة
بنفس العبادات حتى تكون مطلوب الترك بل انما تعلق بامر خارج كالتعرض للرشاش
ونحوه واما الاشكال الاول وهو انه كيف يمكن الاجتماع والتصادق بينهما مع ذلك فلا
يندفع بالجواب المزبور ولعل الفاضل المجيب انما اراد دفع ذلك الاشكال وان احتاج الى الجمع
ونحن في غفلة عنه وقد ذكر هذا الكلام اي تعلق النهي بالخارج في العبادات المكروهة الشيخ
البهائي في مقام حصر الاحكام التكليفية في الخمسة وعدم كون المكروه والمتهم مثلا في مورد
واحد ومنها ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله تعالى حيث انه قال والذي ينساق عنه عليه
النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه تشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته في وجه
الفعل وهذه الامور مشتركة في التحقيق بين مكروه الراجح في الواجب والمندوب وغيره
الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الراجح ماخوذة بالنسبة الى الترك ومطلوبية
الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصويب
ذلك فيه بوجهين الاول ان تكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى الطبيعة المعراة
عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كالاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه

ورجحانه معتبران فيه بنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصويب ذلك فيه
بوجهين الاول ان تكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى الطبيعة المعراة عن اللواحق
الموجبة لتاكد رجحانها كالاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه فيه للتوصل
الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجبات لنفسه وقد يجري في مكروه المندوب
ايضا كصوم يوم عرفة فيمن يضعفه عن الدعاء ان قلنا بان امر الله الصوم في
الضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر الثاني ان يكون المرجوحية
فيه لا حقيقة لفعله المقيد بقصد القربة معيبا الى تركه المقيد بالمطلوبية والرجحان
لا حقيق لتركه المقيد لنفسه فيكون كل من الفعل بقصد الامتثال والترك بقصد الامتثال
راجحا ومطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة
اليه وبهذا البيان نعرف مكروه العبادات من مكروه غيرها فيجوز في مثل الصوم في
السفر على القول بجوازه ان يكون لكل من فعله على وجه الامتثال وتركه مطلوبية على وجه
التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه العبادات التي
لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه الواجبات ايضا الا ان وقوعه
في اصل الشرع غير ثابت ويصح اعتباره في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور و بالنذر ونحوه
يندفع الاشكالات السابقة وهو اوفق بظاهر تركهم لها ونهيهم عنها وتحقيق
ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه مطلقا اي سواء وقع على وجه العبادة
ام لا لتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة
كاداء الدين وانقاذ الغريق ودفن الموتى فان في فعلها سلامة من العصيان
واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على تركها الموجب له مطلقا ومنها
ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات
التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما يترجح
اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذا التروك قد يتعلق بها غرض

انّه مطلقا كترك الزنا والسرقة وقد يتعلق بها اذا وجهت بقصد الامتثال كترك مفطرات
الصوم ثم كل منهما اما ان يترجح فعله مثلاً على تركه المطلق فيقتضي رجوحية تركه مطلقاً
وهذا كالواجبات العينية وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضي الا رجوحية
دون رجوحية الترك مطلقا وهذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر الجمع بينها شرعًا
او عقلاً او عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق
مثلاً راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال غير راجح على تركه المترتب عليه فعلها
لانه مقدمة فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها على ما عرفت بيانه سابقا في الحقيقة كما ان
مع ينعقد فيه الجمع يستلزم التخيير فعله وتركه الخاص اعني المتوصل به الى فعل الفرد الآخر
ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك نفسي وغيري وهنا نفسي نفسي كالتخيير
الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق
احدهما بدون الآخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقييده لاطلاق الآخر وتقييده وهما
معتبران في حقيقة الاحكام العينية التعيينية بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فقضية
رجحان الفعل مطلقا او للمتعبد مطلقا او مقيدا تعيينا او تعيينيا رجوحية تركه على حسبه
وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك مطلقا وقضية رجحان الترك مقيدا تعيينا
وتعيينيا رجوحية ترك هذا الترك لكن انما قضية دون الفعل لاشتمالها بالنسبة
اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية
التخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه فان المرجوحية حينئذ لا تعتبر لمطلق
تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها اذ ما قد يتفق تركها مع الاتيان
ان يجعل البدل في الواجب التخييري فعلا آخر كالعتق والاطعام او تركا على وجه مخصوص
كالعتق والصوم كذلك يجوز ان يجعل تركه نفسه على وجه مخصوص بدلا من فعله
مطلقا او على وجه مخصوص كما في المندوب الراجح تركه على وجه الاجابة لا يلزم منه
تساوي الرجحان والمرجوحية على محل واحد لتغاير المورد من فان الترك المجرد عما هو

مما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبرنا في المقامين كون
الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل مطلقا وبين تركه مطلقا اباحة والتخيير بين الفعل
على وجه مخصوص وبين تركه مطلقا كفعل النافلة متطهرا وتركها راجع الى تحريم الفعل
على غير ذلك الوجه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول اعتباري ولا يتفق في الصورتين
ايجاب فعل اصلا وانما المتحقق في الثانية تكليف واحد وهو تحريم فعل خاص بطلانه
هنا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال
راجحا في نفسه ويكون تركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او راجحا بلا تعيين الثاني لمكان الكون
فيكون رجحانهما بالنسبة الى الترك المجرد عن البدل فيتضح تعلق الطلب بهما كما في الكفائي على
وجه التخيير فلا يلزم التكليف بالمحال لان هذا التخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة
فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذا كانا
متقابلين بان يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا مثل
كالتخيير بين فعل وترك فعل آخر اذا تنافيا بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل
كل منهما على ترجيح شرعي كالجماع الملحق فان كلا منهما راجح اذا قصد به ذلك ومثله
اتمام الصوم المندوب عند عروض المفطر ولا يبعد الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق
النهي يقتضي مطلوبية الترك مطلقا وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقييد
وخروج عن الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قلت لما ثبت مما قررنا امتناع ابقاء
النهي هنا على ظاهره فلا دليل اقرب الى الصواب مما ذكرنا وقد قررنا في مبحث الامر
ما يقرب من ذلك وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا بها وعليك باتعاب النظر فانه
بمكان من الغموض والخفاء انتهى كلامه اعلى الله مقامه لكنا نقول اما الكلام في الوجه
الاول من الوجهين المذكورين فقد مر ما فيه واما الوجه الثاني فيرد عليه ان الاول
انه يتفرع على صحة العبادة من جملة قيود المامور به وقد ذكرنا في باب مقدمة
الواجب فيه الفرق بين الواجبات التعبدية والتوصلية تفصيل الكلام في ذلك

ه عدم صحة الثاني انه على تقدير تسليم صحة ذلك في ساير الموارد لا يتجه بالنسبة الى هذا
المقام لان مقتضى مطلوبية الفعل رجوحية تركه المعتبر على وجه الاطلاق كما اعترف به
الحمد اية فلا يتجه تقييده بالقربة حتى يكون راجحا ومتعلقا به الامر النفسي وذلك للتنافي
بين القيد الذي هو قصد القربة والمقيد الذي هو الترك المرجوح وبوجه آخر جعل القربة
قيدا للترك يتوقف على اعتبار الترك خاليا عن المرجوحية ضرورة عدم تعقل تقييد
قصد التقرب بالامر المجرد المرجوح والمفروض ان خلو الترك عن المرجوحية ولو اضافة راجحا
رجحان موقوف على تقييده بالقربة نعم يتجه ما ذكره من التخيير بين الفعل والترك اذا اعتبر
الترك مقيدا بامر آخر غير القربة كان يأتي بالصوم ويتركه لاجابة المؤمن لكن مرجعه الى
استحباب الاجابة لا الى استحباب ترك الصوم في نفسه كما تقدم بيانه فلا يتجه جعل كل من
الفعل والترك مطلوبا في نفسه ثم انه اعرف وجه القول رحمه الله تعالى ويكون الترك ارجح
من الفعل بل يتجه التخيير المذكور وان كان الفعل والترك متساويين ومنها ان المراد
بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وتمام تفصيله يطلب في الاولى
رجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية فلا منافاة بينهما كما تقرر في المواضع الاربعة فهي
مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه
وكذلك الوجوب للغير مع استظهار المرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاسراف في
الغمس للصلاة ومصاحبة الحديد للباس وغيرها مع كونه راجحا الى
ما تقدم من الجواب بكون المراد من الكراهة قلة الثواب بعينها وقد تقدم كون المراد
منه ايضا كونها في مرتبتها في الثواب كالصلاة في البيت القول بان بينهما فرقا بانه معتبر في
الاضافية اعتبار المراتب لكون الطبيعة خالية عن جهة نقص وكمال ولا يعتبر
ذلك في الاصلية لا يخفى ما فيه بعد وجود الداعي للاعتبار المزبور في كليهما ضرورة
عدم صحة الحكم بكراهة عبادة بمجرد قلة الثواب بالنسبة الى غيرها ولو في الجملة

ولو في الجملة فيرد عليه جميع ما تقدم من الايرادات الواردة على الجواب المزبور قوله
وكما انه يجتمع رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية
للغير بل المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام ويشهد
به التمثيل بالغسل والتشبيه بالايراد الثالث الا ان يقال ان غرضه من قوله وكما يجتمع الى
آخره دفع ما يرد على التوجيه المزبور من ان وجود المرجوحية الاضافية لا تصلح علة للنهي عند
الحكيم الا ان يراد من النهي التوصل الى الافضل عند التوقف عليه فيعود محذور الاجتماع في
النهي المقتضي ايضا وتوجيه الدفع ح انه لو تم هذا الايراد لانتقض بما ثبت كثيرا من اجتماع النفسي
مع الاستحباب للغير او العكس لكن لا يخفى ما فيه من انه نقض بما تقدم في توجيه كراهة
العبادات يجري في العبادات المستحبة ايضا ومنها ان يقال ان المراد من الاستحباب كثرة الثواب
او الرجحان الاضافي بمعنى ان الفرد الافضل كالصلاة في المسجد راجح بالنسبة الى الفرد الآخر
وان كان فاقدا لهذا الرجحان والمزية بالنظر الى ملاحظة في ذاته ويظهر ما فيه ايضا
مما تقدم ومنها ان يقال ان الاستحباب غير متعلق بنفس الواجب بل بامر خارجي مقارن
مع الواجب في الوجود نظير ما قيل في المكروه من تعلق الكراهة بامر خارجي فالصلاة
في المسجد واجبة والمستحب انما هو اختيار ايقاع الصلاة في المسجد ولا يخفى ما فيه ايضا من
ان اختيار ايقاع الفعل ليس الا نفس ايقاع الفعل في المسجد ضرورة انه ليس من المكلف في
الخارج افعال متعددة بل انما صدر منه ايجاد واحد وان كان ينتزع منه الاختيار
تارة والترجيح اخرى ولا ريب ان المدار في متعلق التكاليف على الوجودات الخارجية
ولا يكفي مجرد الكثرة بسبب انتزاع العقل مع وحدة الفعل الموجود في الخارج فاذا فرض
وحدة الموجود الخارجي فلا يصح اجتماع الامر والنهي فيه ولعل مراده من الاختيار مجرد الارادة
التي هي من مقدمات حصول الفعل في الخارج ويرد عليه انه احد افراد المفروض لان المفروض
ان متعلق الكراهة نفس الفعل والذي يقتضيه التحقيق ان يقال ان العبادات المكروهة
على اقسام منها ما يتعلق النهي فيه بعنوان المامور به وهو على قسمين قسم يكون له بدل

كالصلوة في خارج الحمام بل لا معنى الصلوة فيه وقتئذ لا بدل له كالصوم في السفر بناء على القول
باستحبابه فانه مكروه لقوله ليس من البر الصيام في السفر وغيره مع انه لا يتمكن المكلف
من الامتثال من دون لزوم الكراهة اذ كل يوم يستحب الصوم فيه فلا معنى لجعل صوم
يوم بدلا عن غيره الا ان يقال لما كانت عادة الناس عدم استغراق الايام بالصيام فلعل
الشارع ترك الصوم السفري في السفر ليعزم على الاتيان به في الحضر لكن فيه انه لا يتم بالنسبة
الى من كان عادته استغراق ايامه بالصيام وكذا بالنسبة الى من يطول سفره ويعلم انه مع
تركه لا يحصل له التدارك في ايام الحضر ومثل الصلوة في الاوقات المكروهة بناء على القول
بصحتها كما هو المعروف بين الاصحاب فانها قد نهى عنها الشارع مع انه لا يمكن الاتيان
بها على غير الوجه المنهي عنه فان كل وقت يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه الصلوة فلا
معنى لاعتبار الصلوة الواقعة في غير الاوقات المكروهة بدلا عن وظيفة الوقت المكروه
وكذا الصلوة في الحمام وقت ضيق الوقت بناء على القول بتعميم الكراهة كما يظهر من
المنتهى في المقنع حيث حكم بكراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس حتى مع انحصار الماء الثالث
ان لا يتعلق النهي بالعنوان الذي تعلق به الامر بل بعنوان خارجي اتحد معه في المصداق
مع المامور به كالصلوة في محل التهمة او في بيت الظلمة مثلا فانه لم يرد دليل خاص يدل
على النهي عن الصلوة في مكان التهمة او في ... وانما ورد الامر بالصلوة والنهي عن الكون
في محل التهمة واجتمعا في الصلوة الواقعة في محل التهمة اما القسم الاول كالصلوة في
الحمام مع سعة الوقت والتمكن من ايقاعها في الخارج فنقول ان النهي في مثله لا يراد به المعنى
المصطلح حتى يكون منافيا مع الامر بل انما اريد به قلة الثواب بمعنى ان لطبيعة الصلوة
مقدارا من الرجحان والحسن قد يعرض عليها ما يوجب نقص رجحانها كوقوعها في الحمام
وقد يعرض عليها ما يوجب زيادة فضيلتها كالصلوة في المسجد وقد تبقى على حالها كالصلوة
في البيت فالشارع انما نهى عن ايقاع الصلوة في الحمام لا يريد به حرمته كما في
سائر المكروهات حتى يرد عليه لزوم اجتماع الامر والنهي على الامر الواحد وانما اراد به ارشاد المكلف

المكلف لترك الفرد المرجوح للتوصل الى الراجح حتى يحصل له مزيد الثواب فان قلت على هذا
يلزم كراهة جل العبادات لتحقق هذا المعنى الارشادي فيها قلت بعد ما جعلنا الطبيعة
مرادنا فلا يلزم ما ذكر من المحذور فان المعيار ليس مجرد قلة الثواب بل ما عرفت من كون الفرد
اقل ثوابا من الطبيعة بواسطة عروض مانع كالوقوع في الحمام فان قلت اعتبار الطبيعة ينافي
مذهبك من امكان اجتماع الامر والنهي المبتني على القول بتعلق الاحكام بالافراد قلت لا ينافي
لو سلمنا ابتناء منع الاجتماع على القول بتعلق الاحكام بالافراد اذ لا منافات بين ما ذكر من اعتبار
الطبيعة مرادنا لملاحظة حال الافراد من حيث الرجحان والمرجوحية وبين القول بتعلق الاحكام
بخصوصيات الافراد فان غاية ما يعتبر في صحة الجواب المذكور جعل الطبيعة مقتضية
لمقدار من الحسن قابل للنقص بواسطة الموانع الخارجية وكذا الزيادة بواسطة لحوق
بعض الخصوصيات كالمسجدية ولا ينافي ذلك القول بان متعلق الاحكام انما هو الافراد
فان قلت اذا فرض نقص الثواب المترتب للطبيعة في خصوص الفرد الواقع في الحمام فاما ان
يلتزم بكفاية هذا المقدار من الثواب في حصول الامتثال فيلزم استحباب الافراد المباحة
كالصلوة الواقعة في البيت واما ان يلتزم بعدم الكفاية بل يعتبر في حصوله الثواب
المترتب للطبيعة فيلزم فساد الصلوة في الحمام لانا نقول يكفي في حصول الامتثال صدق
الطبيعة وان حصل نقص فيها نقيصة من الثواب بواسطة عروض الموانع الخارجية
ولا يلزم منه استحباب الافراد المباحة لان الاستحباب يتوقف على عروض ما يقتضي الاستحباب
وزيادة الثواب وهو مفقود في صلوة البيت والحاصل ان نقص الثواب قد يكون
بواسطة عروض المانع وقد يكون بسبب عدم المقتضي وكذا زيادة الثواب قد يكون
بواسطة وجود المقتضي وقد يكون بواسطة عدم المانع والموجب للكراهة انما هو
نقص الثواب بواسطة وجود مانع كالحمامية ونحوها واما نقص الصلوة في البيت بالنسبة
الى المسجد فليس من جهة وجود المانع بل بواسطة عدم ما يقتضي الزيادة كالمسجدية مثلا
كما ان فضيلة الصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في الحمام ليس بواسطة وجود ما يقتضي الا

الاستحباب بل بواسطة عدم وجود مانع الحمامية فيه فلا يتصف من جهته بالاستحباب بل يحكم
عليه بالاستحباب واما النقص الموجب لكراهة العبادة ليس مطلق نقص الثواب حتى يورد عليه
بما تقدم بل انما النقص على وجه خاص وهو النقص الحاصل بواسطة عروض المانع بعد اقتضاء
المقتضي وهو طبيعة الصلوة انتهى وما اوردنا عليه من عدم صحة التوجيه بقلة الثواب
انما كان مبنيا على ما هو ظاهر من ارادة مطلق القلة فان قلت بعد ما بنيت على
كون الاحكام متعلقة بالافراد فبأي شيء يستفاد ان النقص الحاصل في الفرد الواقع في
الحمام منشاؤه وجود المانع لا عدم المقتضي قلت المرجع في ذلك انما هو ظواهر الخطابات
الشرعية فكل ما يستفاد من الادلة كون النقص من جهة المانع يحكم بالكراهة وتوضيح
ذلك انه اذا ورد امر بطبيعة يستفاد منه اقتضاء تلك الطبيعة امورا ثلثة الاول
الاذن في ايجاد افراده في مقام الامتثال اذنا تكليفيا بمعنى عدم كون شيء من الافراد
محرما في مقام الايجاد الثاني الاذن الوضعي بمعنى صحة كل واحد من الافراد وكونه محصلا
للامتثال الثالث كون الافراد متساوية غير متفاوتة في الفضل والثواب فاذا ورد
نهي بعده متعلق ببعض الافراد يستفاد منه عرفا وجود مانع في ذلك الفرد موجب لذهاب
الامر الاول وهو الاذن التكليفي كما لو قال بعد قوله صل لا تصل في المكان المغصوب فيحكم
بحرمة الفرد ويستتبع الحكم بالفساد وعدمه على مسئلة اقتضاء النهي في العبادات الفساد
وعدمه او لذهاب الامر الثاني من دون ذهاب الامر الاول فيستفاد منه عدم كون
الفرد المنهي عنه مصداقا للامتثال وان امكن ايجاده محرما الا من باب التشريع ونحوه
كما لو قال بعد الامر بالصلوة لا تصل مع النجاسة مريدا به كون النجاسة مانعة عن صحة الصلوة
لا الحرمة فانه يستفاد منه الفساد فيقيد الامر بالصلوة بالافراد الغير الموجودة للنجاسة
ولا يتوقف الحكم بالفساد على مسئلة اقتضاء النهي الفساد بل هو خارج عن محل النزاع
فيها فان المراد من النهي هنا ليس هو الحرام بل انما هو مستعمل في المعنى الارشادي وهو بيان فساد
الافراد المنهية او لذهاب الامر الثالث وهو التساوي وهو ما اذا استعمل النهي في الكراهة فانه

الكراهة فانه يستفاد منه مجرد تفاوت الافراد لا الكراهة المصطلحة بناء على القول بامتناع
الاجتماع وهذا النهي كسابقه مستعمل في المعنى الارشادي وبيان قلة ثواب بعض الافراد بالنسبة
الى غيره وبالجملة المستفاد من النواهي المتعلقة بالافراد عرفا بعد تعلق الامر بالطبيعة وجود
مانع في الامر عن الامتثال او التساوي بناء على عدم جواز الاجتماع فيحكم بالكراهة في
الثاني والفساد في الاول ثم اذا علم كون المراد من النهي توجيهه الى احد الامور الثلثة
المزبورة فالحكم كما عرفت واما لو شك في دوران الامر بين الثلثة فلا ريب ان حمله على الكراهة
بعيد خلاف الظاهر بل لا بد من كون المراد منه احد الامرين الاولين ولا يبعد دعوى
اظهرية الثاني ولا اقل من الشك فيقتصر عليه ولا يحكم بالحرمة ~~لا يقال ان الامر ظاهر في الحرمة~~
لا يقال ان النهي ظاهر في الحرمة فلا وجه لدعوى اظهريته في المعنى الثاني لانا نقول وان
كان النهي موضوعا للحرمة الا انه اذا ورد في مقام توهم الصحة يستفاد منه مجرد رفع الصحة
نظير الامر الوارد عقيب الحظر ولذا لا يحكم بحرمة كثير من المعاملات مع ورود النهي عنها
فانه ليس الا ان المستفاد منها مجرد رفع مقتضى الصحة وتخصيص الادلة العامة مثل
اوفوا واحل الله البيع وغير ذلك فان قلت كما ان المقام مقام توهم الصحة فكذا المقام
توهم الحلية لما ذكرنا من ان الامر يستفاد منه امور ثلثة قلنا نعم الا انه لما شك في
كون النهي متوجها الى رفع الاول فقط او الثاني يحكم بالثاني لانه على الاول يكون النهي
دالا على الحرمة الشرعية والفساد معا بناء على عدم جواز الاجتماع بخلاف الثاني فانه
انما يدل على الفساد فقط والاصل عدم الحرمة مع امكان دعوى ان الاذهان متوجهة
الى بيان الصحة والفساد في المعاملات وبيان الاجزاء والشرائط في العبادات بعد
وجود مقتضى الصحة ولذا يحمل الاوامر ايضا على الارشادية وبيان الجزئية والشرطية
لا الوجوب النفسي كما لو قال بعد الامر بالصلوة اقرء السورة فيها وتطهر ونحو ذلك
ثم قلت كما ان ورود النهي في مقام توهم الصحة ظهوره في نفي الفساد فلم قلت انه خلاف
الظاهر وحمل النهي على ... في الفساد وجعلت دلالة الامر بالطبيعة على صحة الافراد

كونها مخالطة للامتثال اظهر لانه على انفساديه ولذا كان يتوجه الذهن الى ثبوته بعد
سماع الامر بالطبيعة قبل توجهه الى الفساد بحيث لا يتوجه النهي الى نفيها او لا حيث
التي لا تنافي الفساد واما القسم الثاني وهو العبادات المكروهة التي لا بدل
لها كالصيام في السفر والصلاة في الاوقات المكروهة فالاشكال فيه لا يختص على من منع
من الاجتماع بل يرد عليه وعلى المجوزين للاجتماع ايضا لان المفروض على عدم وجود البدل فلا يمكن
امتثال الامر على وجه لا يلزم الكراهة وبالجملة محل النزاع عند المجوزين هو الاوامر التخييرية
مع النهي العيني واما العينيان فخارج عن محل النزاع كما عرفت وما لا بدل له من العبادات
من قبيل اجتماع العينيين ولجناية الاجتماع فيما لا بدل له لا رجع الكلام في اجتماع المامور
وقد اجيب عن الاشكال المزبور ايضا بوجوه الاول ما عن الشهيد في المسالك من ان
المراد من كراهة الصوم في السفر انه اقل ثوابا من الصوم في الحضر وظاهر انه لا منع منه
ولو على نحو الارشاد بل انما يراد بالنواهي الواردة مجرد الاخبار عن قلة الثواب بل
بل كلامه في الروضة كالصريح في ذلك فانه حكم بكراهة الوضوء اما بالماء المسخن
بالشمس عند الاحضار قائلا بان علة الكراهة موجودة في حال الاحضار ايضا ثم حمل
انتفاء الكراهة عند الاحضار ولكنه خبير بما لا يخفى فان الظاهر من ملاحظة النصوص
لا سيما المشتمل منها على لفظ الكراهة كقول ابي جعفر ع اكره ان اصوم يوم عرفة اتخوف
ان يكون يوم عرفة يوم اضحى فليس بيوم صوم وقول ابي الحسن عليه السلام بعد السؤال عن
اليومين اللذين بعد الفطر ايضا اني اكره لك ان تصومها مما بعد ملاحظة تسمية
الصائم بالسفر عصاة كما في خبر سماعة سألته عن الصيام في السفر فقال لا صيام في السفر
قد صام اناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم العصاة وكذا الفتاوى فان
القطع حاصل بواسطة ملاحظتها بوجود المنع عن العبادات المكروهة ولو على نحو الارشاد
لا انه مجرد اخبار عن قلة الثواب في نحو الاخبار عن افضلية الصلاة بالنسبة الى الصوم والركوع
ومعنى هذا مضافا الى انه قد تقدم عدم صحة استعمال النهي في مجرد الاخبار مضافا الى صراحة رواية

رواية احمد عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر قال فريضة فقلت لا
ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلاة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم فان هذه ع في الصوم
بعد استعلام السائل صريح في عدم ارادة الاخبار عن مجرد قلة الثواب من دون وجود طلب للصلاة
ومنها ان المراد من النهي عن الصيام والصلاة في الاوقات المكروهة ليس كون الفعل مرجوحا من
المرجوح حينئذ في سائر المكروهات بل المراد من النهي الارشاد الى التخلص بالترك عن مفسدة لازمة للفعل
او التوصل الى مصلحة لازمة للترك فكراهة الصوم ممن دعي الى الطعام والصوم في عرفة ونحوهما انما
يراد به الارشاد الى التخلص بالترك عن التوصل الى ادراك ثواب اجابة المؤمن او ثواب الدعاء في
المسألة فان يوم عرفة يوم دعاء ومسألة والصيام يورث فتورا على وجه الكمال فيها ومثل
الصوم في يوم عرفة مع اشتباه الهلال والصوم في يوم عاشوراء ونحوهما انما يراد به الارشاد الى
التخلص عن الامر المرجوح الملازم للفعل كالتشبه لبني امية في صوم عاشوراء والتعريض لصوم
يوم العيد في اليوم المشكوك الحال وبالجملة طلب ترك العبادة لا يراد به رجحان الترك في
نفسه حتى يلزم مرجوحية الفعل في حد نفسه بل انما يراد بالنهي عن العبادة ما عرفت ولا يخفى
ان هذا الجواب يقرب مما ذكره صاحب الفصول من ارجاع الكراهة فيما لا بدل له من العبادات
الى التخيير بين الفعل والترك المقيد بالقربة الا انه لما كان علم تعقل تقييد الترك الراجح بالقربة
قلنا ان الطرف في التخيير ليس هو الترك من حيث كونه تركا بل انما مطلوبية الترك بواسطة
امر خارج من الوصول الى الافضل او التخلص عن الكراهة فطلب الترك المتعلق بالعبادة
انما تعلق بامر خارج والمطلوب بالحقيقة انما هو ذلك الامر الخارجي لا نفس الترك فلا يرد
ما ورد على صاحب الفصول من عدم تقييد الترك الراجح بالقربة لان تقييده بالقربة انما هو
بملاحظة على الوجه المزبور من كونه ملازما لذلك الامر الخارجي كما انه لا يرد كون التوجيه خلاف
الظاهر جدا نظرا الى انه في تقريب كلام صاحب الفصول لو فتك الجواب عن الايراد بان المرجع الى
الاباحة لان المفروض ان كلا من الفعل والترك مصلحة فطلب كل منهما على وجه التخيير لغو بل

لغو بل لابد للمكلف من ادراك احدى المصلحتين لانه اما اختيار الفعل او اختيار الترك فانه انما يتوجه
اذا كان مطلوبية الترك على وجه الاطلاق واما اذا كان المطلوب الترك المقيد كالافطار بقصد
الاجابة فلا كما هو ظاهر مع ان الايراد انما يتوجه بناء على مذهب من يكتفي بحسن التكليف لا مشترط الحسن
في المكلف به اولعلها مصلحة في نفس الامر على وجه التخيير وان لم توجد مصلحة في طرف المأمور به مقتضية
لذلك لا يقال المفروض عدم بيان الشارع المقدس للعبد المزبور فلا يكون مقصودا للمتمثل فيرجع المحذور
لانا نقول يكون قصدا لمطلق العبادات يقصد الافطار بوصف كونه مأمورا به فانه قصد اجمالي للقيد
الاخطار بوصف كونه مأمورا به بالنسبة اليه كما ذكرنا ذلك في مبحث الادلة العقلية ان قلت اذا
كان متعلق النهي الامر الخارجي في الحقيقة كان تكثر في طلب الترك اللازم مصرورتين
كان متعلق النهي الامر الخارجي في الحقيقة كان كما هو ظاهر قلنا لا يحتاج
تعليق طلب الترك مع انه لا يستقيم على فرض عدم دوام الملازمة كما هو ظاهر
ذلك الى النكتة معينا استقربنا ودلينا ان الشارع في الاغلب انما يأمر بالافعال والتروك
باعتبار كونه معنونا بعنوان خاص كطلبه ترك شرب الخمر باعتبار كونه معنونا بعنوان
الاسكار المعتبر ذلك وما نحن فيه كذلك فان ترك الصوم اذا حصل به اجابة المؤمن يصلح
ان يتعلق به الامر وتمايز بما ذكرناه من تعلق الطلب بالترك بواسطة امر خارج لا لكونه تركا مطلقا
او مقيدا بالقربة الا سواء في الروايات الواردة في الصيام المكروه فيها رواية بشير ابن
صالح عن هشام ابن الحكم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من فقه الضيف ان لا يصوم
تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه ومن
صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه ومن بر الولد
ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية
وكان العبد فاسقا عاصيا وكان الولد عاقا ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع في الرجل
العاق ومنها خبر الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص اذا دخل الرجل بلدة فهو ضيف ولا ينبغي
للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف

الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم ثم يرد على التوجيه المزبور ان الاول انه يرجع
الى انكار كراهة العبادات بل الحاصل ان الفعل مطلوب لمصلحة والترك للاخرى والمكلف مخير بينهما
لعدم امكان الجمع بينهما مع ان المستفاد من النصوص والفتاوى خلافه كما عرفت في رد كلام
الشهيد الثاني الثاني ان لازم الحكم بكراهة كل فعل يوجب تركه الوصول الى الافضل فيكره
ح كل فرد للواجب التخييري يكون مرجوحا بالنسبة الى الآخر مع انه خلاف الاتفاق ظاهرا ويمكن
الجواب عن الاول بانه لا نسلم تطابق النص والفتوى على وجود الكراهة المصطلحة بل انما
يدلان على وجود النهي ولو ارشادا وعن الثاني بانه لا عبار في الترك اذا فرض كون احدهما
عين الامر في الخارج كالافطار بالنسبة الى حصول الاجابة لا مطلقا حتى ما كان مقدمة بالنسبة
الى الافضل كترك انقاذ المفضول بالنسبة الى انقاذ الفاضل فلا يحتاج ادنى في اثبات الكراهة
الكراهة الى وجود نهي شرعي عن الشيء بل يكفي فيه ثبوت افضلية غيره عنه ولذا لم يحكم الفقهاء
بكراهة صوم من دعي الى طعام مع انه لم يرد فيه نهي بل انما الوارد افضلية الافطار
بالنسبة الى الصيام في خبر اسحق عن الصادق ع افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك
تطوعا ونحوها بل يدفع مناقشة صاحب الذخيرة في حكم بكراهة الصيام عند سؤال المؤمن
الافطار مع عدم وجود نهي عنه في الادلة بل الموجود ما عرفت ونحو ذلك من النواهي
الواردة في العبادات المكروهة التي لا بدل لها انما يراد بها ايضا المعنى المزبور كونها وهو
ارشادية ناظرة الى موضوع حصول التعارض بين المستحبين اي الفعل والترك ثم ان
الفاضل القمي رحمه الله مع جعله الكراهة في العبادات مطلقا حتى فيما لا بدل لها بالمعنى المصطلح
اجاب عن الاشكال المزبور بما لفظه فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل
يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت ان النواهي التي وردت عن العبادات نهيا
كليا انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيما تعلقت بذاتها فان فرضت التعلق
بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سيجيء في
صلوة الحائض من جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا فبطلان تكفاء توجيه

فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلاً واما ما الحكم صريحاً بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال انه
المنهي عنه هو قرائة ما زاد على السبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضاً والحاصل
انه لا فرق فيهما لان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على
الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في واحد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصية رجحان وللخصوصية التي يحصل منها فرد خاص مرجوحية
من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية تقاوم الرجحان الثابت لاصل العبادة
وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير مباحاً وعلى الثاني يصير
تركه راجحاً على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما نحن فيه من العبادات كالصلوة في الحمام فلا
اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك المقيد فيختار غير هذه الخصوصية سواء
في الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات
المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحاً على فعله
بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية
الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادات دون غيره ولذلك كان
المعصومون ع يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان
والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثواباً من سائر العبادات سيما اذا لم
يتدارك ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت كيف يمكن [illegible] الثواب
كيف يجتمع ذلك جلادة مع ان العبادة حقيقتها اتيان لزم ذلك في جميع الخصوصيات
فلم يثبت وان قصد التقرب [illegible] يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل
الثواب لعدم استلزام قصد القرب حصول الثواب والا فلا يقع اكثر عباداتنا التي لا
يثاب فيها اصلاً او نقول بان فيها عقاباً من جهة عدم حضور القلب مع ان قصد التقرب
لا ينحصر معناها في طلب الثواب والرقي والوصول الى الرحمة فان من معانيه [illegible]
هذه العبادة من حيث الحاصل الخاصة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل الثواب بها من جهة

الى تحمل [illegible] لابد فيها من رجحان [illegible] فما شرائط الرجحان [illegible] في اصل العبادة وبيانه

[illegible] على ظاهر الشرع [illegible]

من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الى ان قال فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد
التقرب بها بحيث لم يبطل من الخارج وان لم يكن بما يحصل به ثواب وذكر في الحاشية بامكان
تصحيح القربة بامرها التخييري قصد التقرب بالطبيعة او الخصوصية وهو قصده من حيث
كونه متعبداً او داخلاً في زمرة المتعبدين ويرد عليه اولاً النقض فانه لو صح ما ذكره من كون
الكراهة في العبادات المكروهة التي لا بدل لها بالمعنى المصطلح لجرى في اجتماعها مع الحرام
ايضاً اذ لو اجتمع بمجرد صورة العبادة او الدخول في زمرة المتعبدين وصحة ذلك في كون الشيء
عبادة وعدم كون الخصوصية العارضة للطبيعة موجباً للخروج عن العبادة لما
كان فرق بين كون مرجوحية الخصوصية واصلة الى حد الكراهة او الحرمة الا ان يلتزم بذلك
ويقول بان الخصوصيات الزمانية ليست الا كالخصوصيات المكانية فيصح ان يطلب
الامر الطبيعة المطلقة من دون تقييد بزمان ثم يحرم الخصوصية كايقاع العبادة في
الزمان الفلاني لكنه كما ترى اذ ما مر من الحجر اجتماع الواجب المستحب العيني مع الحرمة
وقد مر خروجه عن محل النزاع لكان الاجتماع الثاني الحل وهو
ان طلب ترك الخصوصية سواء كان على وجه الكراهة او الحرمة يوجب التقييد في
الدليل الدال على مطلوبية الطبيعة لا محالة ضرورة عدم صحة طلب الطبيعة من حيث هي
السارية في ضمن جميع الخصوصيات مع كون بعض الافراد مطلوب الترك اذ لا يمكن اجتماع
المتناقضين في الفرد الواحد فاذا حكم الشارع بكراهة الصلوة او الصوم في الاوقات
الخاصة يفهم ان المطلوب في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة مقيدة بعدم كونها في ضمن
هذه الافراد وكذا لو حكم بالحرمة بالنسبة الى بعض الافراد فان لا ثمرة ايضاً التقييد في
اطلاقات الادلة نعم لو جعل الصلوة طبيعة وايقاعها في الزمان الخاص طبيعة اخرى
على وجه يكون موجبها في الوقت الخاص موجداً لامرين متغايرين احدهما متصف بالكراهة
والاخر بالمطلوبية صح ما ذكره من التوجيه بعد الالتزام بجريانه بالنسبة الى المحرمات ايضاً لكن
التحقيق ان ايقاع الصلوة في الزمان الخاص ليس الا ايجادها فلا يمكن الاتصاف بملاحظة

الطبيعة الواحدة وليس موجبها في الزمان الخاص موجداً لامرين متغايرين

فالاربع

بامرين الحكمين متضادين ومن هنا تعرف ما ذكره بعضهم من توجيه كلام الفاضل القمي رحمه الله وحاصله
ان العبادة المكروهة لها اعتباران من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة اما من حيث الاجزاء فتشتمل
على جهتين وان كانت جهة الرجحان مغلوبة من جهة معارضة جهة المرجوحية واما
من حيث الجملة فليست الا مرجوحة ويكفي في اتصاف الشيء بالعبادية وجود الجهة المزبورة وان
كانت مستفيدة الرجحان فعلاً بسبب مزاحمة الجهة المرجوحية فانه اذا فرض فقدان الرجحان بسبب
الخصوصية فلا بد من القول بان العبادة هي الطبيعة الموجودة في ضمن هذا الفرد ولو فرض
كون الجهتين المزبورتين في طبيعتين في الخارج لم يبق وجه لالتزام ارتفاع الرجحان من احدهما
من جهة مزاحمة الاخرى اذ لا مزاحمة ح اصلاً كما انك تعرف من هنا ايضاً عدم صحة ما ذكره لتصحيح
قصد القربة من ان المراد من القربة [illegible] الامر [illegible] بقصد موافقتهم والدخول في
زمرة المتعبدين [illegible] مطلق القربة [illegible] في توجيه العبادات المكروهة انها مرجوحة بسبب
اشتمالها على الجهة المنقصة الا انها مع ذلك صحيحة لا بمعنى مطابقتها الامر حتى يرد بعدم
وجوده نظراً الى استلزامه التكليف بالمحال بل بمعنى مطابقتها الحكم الوضعي المستفاد من الخطابات
الشرعية لقوله ع الصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار ونحو ذلك لكنه ضعيف كونه
اخص من المدعي لان الحكم الوضعي المستفاد من الخطابات المزبورة لا يتصور انفكاكها عن
الخطابات التكليفية واما الكلام في القسم الثالث من العبادات المكروهة وهو ما تعلق
النهي بعنوان مغاير لعنوان الامر كما في الصلوة في محل التهمة او في بيت الظلمة ونحو ذلك فلا
يمكن التوجيه بقلة الثواب لانه يوجب استعمال لفظ الدليل الدال على النهي عن التهمة في
معنيين اي الكراهة المصطلحة بالنسبة الى موارد اجتماعها مع العبادة فالتحقيق في التوجيه
بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي ان يقال ان الصلوة في مكان التهمة يطلب فعلها ويطلب
تركها ايضاً جمعاً بين الدليلين اي دليل مطلوبية فعل الصلوة ومطلوبية تركها للتهمة
ان قلت ليس المقام مقام الجمع لان الدليلين متعارضان بالعموم من وجه ففي مادة الاجتماع
لا بد من تخصيص احدهما فيحمل الدليلان [illegible] قلنا نعم ولكن المفروض قيام الاجماع على عدم التخصيص من الطرفين

الطرفين فلا بد من الحمل على التخيير على الوجه الذي ذكرناه في توجيه ما لا بدل له من العبادات المكروهة
ان قلت ان حمل الاوامر والنواهي على التخيير في موارد الاجتماع يوجب استعمال اللفظ في المعنيين
ايضاً لانه بالنسبة الى موارد الانفراد يراد منه العينية وبالنسبة الى موارد الاجتماع يراد التخييرية
قلنا المراد بالتخيير انما هو التخيير في الاخذ بالادلة لا التخيير في مدلول الادلة وبعبارة اخرى
التخيير في المقام من قبيل التخيير في تزاحم الحقوق كانقاذ الغريقين واطفاء الحريقين لا من قبيل
التخيير في خصال الكفارة حتى يرد ما ذكر ان قلت اذا فرض كون ترك الصلوة في محل التهمة
مشتملاً على مصلحة وفعلها على اخرى فاي فائدة في الامر بها على وجه التخيير قلنا انما يتجه هذا لو
فرض تعلق النهي بخصوص عنوان الصلوة في مكان التهمة وليس كذلك بل انما ورد النهي
على كلي الكون في محل التهمة واتفق الاجتماع مع العبادة في الفرد الخاص [illegible] وقد عرفت
ان الكراهة المصطلحة لا تجتمع مع شيء منها سواء اعتبر تعيينيين او تخييريين شرعيين
او تخييريين عقليين واما بمعنى قلة الثواب فيمكن اجتماعها مع كل واحد منها واما
الكلام في توجيه اجتماع الواجب مع المستحب في محل واحد كالصلوة الواجبة في المسجد وكا
فردي الواجب التخييري كالقصر والاتمام في مواضع التخيير فالحق عدم امكان الاجتماع ايضاً حقيقة
لما سنذكره في عدم امكان الاجتماع مع الحرام والمكروه فان الاحكام الخمسة باسرها متضادة
لا يمكن اجتماع شيء منها مع الاخر مع فرض وحدة المحل بل نقول لا يمكن اجتماع المثلين منها
كالواجبين والمستحبين في محل واحد ضرورة من دون فرق فيما ذكرناه من عدم جواز الاجتماع
بين العينيين والتخييريين والمختلفين ان قلت فما ذا توجيه ظواهر الادلة الدالة على الاجتماع
في الامثلة المتقدمة قلت لا بد بعد القول بعدم امكان الاجتماع من صرف الادلة عن ظواهرها
بالتقييد وحمل المراد من الاستحباب في الموارد المتصفة بالوجوب وجود جهة موثرة للاستحباب
على تقدير عدم المانع عن فعليته من كون المورد متصفاً بما يضاده من الاحكام
كالوجوب ونحوه فالاستحباب في تلك الموارد شأني لا فعلي نعم لا مانع
من القول بتأكد الرجحان الموجب لتأكد الطلب وكثرة الثواب كما ان المراد بالكراهة في

الاول

في مادة اجتماعهما مع الوجوب قلنا الثواب وتفصيل الكلام في المقام يحتاج الى رسم مقدمتين
في اجتماع المثلين كالوجوبين الثاني في اجتماع الضدين منها كالوجوب والاستحباب اما الاول فنقول
اما اذا اجتمعت جهتان مقتضيتان للوجوب في محل واحد كما اذا اكل العين بايتان شيئ واحد شخصي
لا يحكم بحصول وجوبين وتحققهما في محل واحد لمكان الاستحالة كالاحكام ايضا ناشئا واحدها
المعين عند الاثنين ولا المعين عندنا بل نقول بتحقق وجوب واحد متعلق الى اجتماع الجهتين
وانما يؤثر الاجتماع في تأكد الطلب وتكثر الثواب لو قلت مقتضى كل واحد من الجهتين اجتماع الحكمين
في محل واحد فلكان القول باستحالة الاجتماع عقلا لحصل التعارض بينهما فلا بد من الحكم بالتساقط
لتساقطهما لو فرض ترجيح الاب للبنت وللجد للابن في آن واحد لا يتم الحكم بالساقط
لعدم امكان تأثيرهما لعدم قابلية المحل ولا سقط احدهما المعين لمكان لزوم الترجيح بلا مرجح
فلا يكون سقوطهما معا فلم يبق دليل على بقاء اصل الحكم فضلا عن حصول التأكد لانا نقول
مقارنتهما من الجهتين بحسب المقتضى بالفتح لانه كل واحد منهما مقتضى لرجحان الصلاح المنع من
الترك كما هو المفروض فلا معنى للتساقط فيهما نحو ينظر الى ترجيح كل واحد من الاب والجد من البنت
شخص واحد لا شخصين متغايرين ولا ريب انه في مثله يحكم بحصول الترجيح لا البطلان راسا
ويوجه اخر لا تعارض بين الجهتين بعد ملاحظة ادلة استحالة الاجتماع الا في استقلال كل واحد
منهما بمعنى كون كل واحد علة تامة في ترتب الحكم فيحصل التساقط بالنسبة الى الاستقلال ويحصل العلة
في الحكم الهيئة الاجتماعية ومن هنا نعرف مدارنا بما يورد علينا ذكرنا من اسناد الحكم الى الجهتين
لزوم توارد العلتين على معلول واحد نظرا الى استقلال كل واحد منهما في الاقتضاء كما في
موارد الانفراد فان الاستقلال مشروط بعدم الاجتماع مع الجهة الاخرى وفي صورة الاجتماع فلا
ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من الحكم بعدم اجتماع الحكمين مع ان اجتماع الجهتين انما يتحقق في التأكد وكثرة
الثواب بين القول بمقالة الامامية من تبعية الاحكام للصفات الكامنة او الاشاعرة القائلين
بالعدم اما على الاول فلان اشتغال محل الامر بالوجوب او ارتفاع الجهة بالضرورة ولا ريب في كونه
موجبا لتأكد الطلب حقيقة فهو في قوة بقاء الطلبين من حيث كان حصول كل واحد منهما او احدهما

نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود دار بالخروج ايضا
لخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب لوجود لا امكان التخلص بوجه اخر اما بان يجلس
على ظهره او يخرج من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف
على تصريح بها في كلامهم وما ورد عليه صاحب الاشارة بانه تعامل العموم في باب التعارض
مع ما كان افراده النفس الامرية منحصرة في الفرد ما لا وجه له فان العام اذا كان منحصرا
افراده في الواقع في الفرد فالمراد منه ومتعلق الخطاب حينئذ انما هو ذلك الفرد ومثله ما لخص
في الفرد بحسب العادة فان العادة مخصصة كما يأتي فلا يراد منه الا الفرد العادي فلا وجه
لمعاملة العموم معه في التعارض على ان معاملة العموم فرع لو ازمه وعدمها قبول التخصيص كما
مر لكن ها هنا تنتفع فائدة التخصيص فلم تنتفع فائدة العموم في التعارض بل في الفرد المشكل
شمولها عاما للعلم الاستغراق فيه عرفا بالفعل وعليه المعاملة ثانيا بان فرض الانحصار العادي
يرفع نفع امكان التخلص بوجه اخر لكان الا ان يكون ذلك الفرد ايضا عاديا وهو خلاف الفرض
مع ان الحمل اما بالاختيار او بدونه والثاني خارج عن الامر قطعا والاول لا يختلف النسبة
بالتسبب بل يكون من الافراد العادية وثالثا بان التصريح من القوم بالغاية المذكورة موجبا
الا انه يؤذن بخلاف ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلط فانه قد تقدم سابقا ان مسئلة جواز
اجتماع الامر والنهي انما هو في صورة التعارض حتى انه هل بين الامر والنهي عند اختلاف المتعلق بالعموم
من وجه تعارض وتناف حتى يرجع فيه الى القواعد المقررة في الترجيح والتعادل او لا تنافي بينهما
بل يجب الجمع بينهما والقول بان الفرد الواحد واجب من جهة وحرام من اخرى فكلام الفاضل القمي لكان
تجويز الاجتماع راجع الى انه لا تنافي بين الامر والنهي بعد كون النسبة بين متعلقيهما متغايرين
بالعموم من وجه ولا ريب ان المدار فعلا حظة النسبة على ملاحظة المفاهيم او العناوين الشرعية
او العقلية واما انحصار الفرد المقدور من متعلق الامر في المحرم بحسب الاتفاق الخارجي فلا يوجب
تبدل النسبة وحصول التنافي وهو ظاهر وبعبارة اخرى لا ريب في انه يكفي بناء على مذهب
المجوز تغاير المأمور به والمنهي عنه بحسب ملاحظة العناوين الاصلية وكون النسبة بينهما عموما

من وجه كما هو كان النسبة بين الافراد المتصفة الجامعة من مع النهي العموم المطلق لما ذكره
من الايرادات الثلثة حتى لو كان مقصود الفاضل القمي انه لا يكون الانحصار بعجا لجالا عرفا
موجبا لتقديم على النهي مع فرض تسليم التعارض لمكان القول بعدم جواز الاجتماع او لكون المثال
خارجا عن مسئلة الاجتماع كما في مثل تحريم اكل الرمان وحيث كل الحامض فان مثله مما يتعارض
فيه الامر والنهي باتفاق القائلين بجواز الاجتماع وعدمه لما تقدم من خروجه عن محل النزاع ولا
خلاف في مثله في وجوب تقديم الامر بالكل الحامض على تقدير انحصار افراد الحامض في الرمان
كيف ولو لم يحكم بالتقديم لزم الغاء الامر بالمرة وهذا الذي صرح القوم به في الغاية المذكورة
وقد عرفت انه لا يؤذن بخلافه المحلي بل لا يرتبط بكلامه قطعا بل ذكروا ان الغاية من وجه
اذا كان احدهما اقل افرادا بحيث يلزم من تخصيصه بالاخر عند التعارض تخصيص الاكثر وجب
الاخر بحكم بترجيح تخصيص ما لا يلزم معه ذلك فضلا عن انحصار افراد احدهما في الاخر وبالجملة
كلام الفاضل القمي رحمه الله تعالى مما لا غبار عليه بناء على ما اختاره من جواز الاجتماع عند تعدد
الجهات اذ لا ريب في وجود الجهتين في مسئلة الخروج عن الدار المغصوبة نعم انما غرضه ها هنا
~~...~~
لزوم التكليف بما لا يطاق
وهو ايضا لا يضر بناء على مختاره من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا ولا عقابا
فالتحقيق في الايراد على كلامه رحمه الله تسليم وجود المقتضي هو الدليلان ومنع عدم وجود
المانع لما عرفت من ان تعدد الجهات لا يجدي نفعا هنا فانما عن احدهما اجتماع الضدين حيث عرفت
انه لا يراد به اجتماعهما في مفهوم واحد بل الاتم منه ومن الاجتماع في مصداق واحد والثاني لزوم
التكليف بما لا يطاق فانه باطل عند التحقيق سواء نشأ من سوء اختيار المكلف او لا ضرورة قبح بل عدم
تعقل التكليف حقيقة مع فرض علم الامر بعدم تمكن المأمور نعم ربما يتعقل التكليف الصوري لبعض
الاغراض والظاهر ان هذا اعني عدم الفرق في عدم جواز التكليف بما لا يطاق بين كون عدم القدرة ناشئا
من سوء الاختيار وعدمه مذهب المشهور وكان ظاهر غير واحد من المتأخرين الميل الى الخلاف وكانما
اشتهر بينهم من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا ينافي ذلك اذ ليس المراد منه انه لا ينافي تعلق

القول بجواز اجتماع الامر والنهي في فرد واحد شخصي من جهتين جواز اجتماع الحسن والقبح
كذلك بمعنى كون الشخص الواحد حسنا وقبيحا معا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله لانا
قد سلمت سابقا جواز اجتماعهما في الفرد الواحد لكونهما من عوارض الجهات لانا نقول انه لا ريب
في امكان اتصاف الشيئ بان فيه جهة حسن وجهة قبح ولما كون الفرد الشخصي متصفا بانه حسن
وقبيح فلا يجوز قطعا لمكان تضادهما وهذا هو اللازم للقائل بجواز اجتماع الامر والنهي
بناء على تبعية الاحكام للصفات لكن النقض حينئذ يختص بالامامية القائلين بالصفات واما
لو كان المجوز من الاشاعرة فلا يرد النقض عليه اذ لا يلزم من القول بجواز اجتماع الامر والنهي
اجتماع الحسن والقبح كما هو ظاهر والحاصل انه يرد على المجوز نقضا ما عرفت وحلا
الوجه المتقدم من دعوى ان نسبة الحكم من الطبيعة الى الافراد كيف والطبائع موجودة
في الخارج بعين وجود الافراد على التحقيق لو قلت لازم السراية المزبورة القول بكون الافراد
متصفة بالوجوب العيني مع انه خلاف الضرورة قلت لا اتصاف الفرد بالوجوب العيني عينيا
احدهما خلاف الضرورة والاجماع وهو غير لازم من القول بالسراية وثانيهما ليس خلاف الضرورة
والاجماع بل هو عين التحقيق اما الاول فلانه يلزم ان يكون الافراد بعينها متصورة للامر عند
ارادة الطلب وكونها متعلقة للاوامر عينا فان لازمه وجوب ايجاد كل الافراد في مقام الامتثال
وهو باطل واما الثاني فلانه بعد ان المتصور للامر انما هو الطبيعة وهي الواجب العيني لكن
اذا وجدت في الخارج في ضمن فرد من الافراد يتصف الفرد بالوجوب بالتوصل اي من جهة الانطباق
المزبور لا لكونه متصورا للامر بالاصالة وهذا المعنى لا اعتبار على القول به وان كان لازم
اتصاف الافراد الاخر بالوجوب العيني ايضا على فرض وجود الطبيعة في ضمنه والحاصل لا فرق في
الالزام ان ايجاد الفرد في الخارج عين ايجاد الطبيعة التي هي واجب عيني فيكون ايجاد الفرد
عين ايجاد الواجب العيني لو قلت اللازم مما ذكرت من كون الطبيعة عين الافراد انه اذا كان
احد الافراد عين الطبيعة والاخر ايضا عين الطبيعة يلزم كون كل فرد عين الاخر قلت لا يلزم

ذلك فانه لاريب في تباين الافراد لعدم صحة صدق بعضها على بعض كالاريب في كونه كل واحد منطبقاً في نفس الامر كما تعلم من ملاحظة قضية الحمل والى هذا ظهر انه لا فرق في عدم جواز الاجتماع بين كون حمل الواجب والحرام على شخص هذا الاجتماع من باب حمل هو هو او الحمل المتعارف لو كون احدهما من قبيل الاول والآخر من قبيل الثاني ان قلت فلم لا تجعل السراية الزعومة في القضايا الطبيعية مع وجود الحمل فيها ايضاً كقولك الانسان نوع والحيوان جنس مع ان الافراد لا تتصف بكل منها وهو عقلاً او جنساً فلعل الاحكام الشرعية ايضاً من هذا القبيل قلت عدم كون الاحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما من قبيل المعقولات الثانية امر ظاهر فان من البديهيات كون الاحكام لاحقة للطبايع باعتبار وجودها الخارجي بخلاف مثل الانسان نوع والحيوان جنس فان النوعية والجنسية انما يلحقان باعتبار الوجود الذهني لا الخارجي ولازم كون الاحكام الشرعية لاحقة لمتعلقاتها بحسب الوجود الخارجي كونها سارية في الافراد ومن هنا تعرف الجواب عما يقع في الجواب عن النقض المتقدم من ان الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة كالحسن والقبح بمعنى اتصاف الفرد بالاتصاف لا تضاد بينهما من جهة كونهما من عوارض الجهات الخارجية كالحسن والقبح فانه كما ان المراد من الاتصاف بالحسن والقبح لوجوب الحرمة ان فيها جهة وجوب وجهة حرمة كذلك المراد من الاتصاف بالحسن والقبح هو ان فيها جهة حسن وجهة قبح وان اعتبر في اتصاف الجهات بهما ملاحظتها في الخارج لا فالفرد الواحد لا يقع منه من الخارج فان لازم لحوق الاحكام للطبايع بحسب الخارج اتصاف الفرد الواحد بهما معاً وهو غير جائز كعدم جواز الاتصاف بالحسن والقبح ايضاً الثالث من وجوه المجوزين ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاطه فيه فلا ريب في انه يعد مطيعاً وعاصياً باعتبار الجهتين وهذا معنى الاجتماع واجيب عنه تارة بان الظاهر في المثال المذكور تحصيل الخياطة باي وجه اتفق وفيه ان كون المراد من امر الخياطة التوصل لا يجدي في جواز اجتماع مع النهي اذ لا فرق في عدم الجواز بين الواجبات التوصلية والتعبدية بل وجود مناط الاستحالة فيهما ثم ان كان المراد من جعل الامر المزبور توصلياً الاشارة الى منع حصول الاطاعة بل هو مجرد سقوط لحصول الغرض كان متجهاً كما يجيء اليه الاشارة ومن هنا يمنع انه

يمنع ان الكون المنهي عنه في المثال المزبور جزء من مفهوم الخياطة فيختلف المتعلق فيخرج عن محل النزاع هذا فيما لو قصد تعلق الامر والنهي في الخارج كما في الغصب مع الكون الصلوتي اما منع مبناه على تفسير الخياطة بالاثر الحاصل القائم بالثوب وهو الاتصال في القطعات فظاهر لانه غير الكون في المكان واما مبناه على تفسيرها بالحركات كادخال الابرة واخراجها فلان الكون المنهي عنه ليس المراد به التصرف حتى يتحد مع الخياطة بل هو عبارة عن التحيز في المكان ولا ريب في خروجه عن مفهوم الخياطة وجود مدخليته في حصولها لا يوجب كونه داخلاً في مفهومها كما ان نفس الموضوع ايضاً مما يعتبر في حصولها مع خروجه عن مفهومها قطعاً وفيه ان هذه مناقشة في المثال يندفع بجعل المراد من النهي عن الكون النهي عن التصرف مع تفسير الخياطة بالحركات الخاصة كما هو الظاهر لا بالاثر القائم بالثوب المخيط او تبديل المثال بالامر بالمشي بخمس خطوة مع النهي عن الدخول في الحرم فالتحقيق في الجواب ان يقال ان كان مراد المستدل اثبات اجتماع الامر والنهي الفعليين في محل واحد فيرد عليه انه ممنوع وعلى تقديره لابد من القول بخطاء العرف في ذلك لقيام الدليل على خلافه وما ذكره الفاضل القمي رحمه الله من انه بناء على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي يمكن ان يتجه الاجتماع نظراً الى تعلق الاحكام بها عرفاً محل نظر ظاهر وان كان مراده ان هذا العبد عاصياً ومطيعاً من الجهتين وان لم يكن كاشفاً عن اجتماعهما فعلا ~~فلا يكاشف عن اجتماعهما فعلا~~ الا انه كاشف عن كون المقصود من الامر الاعم من الافراد المحرمة والمحللة وان كان الطلب مختصاً بالافراد المباحة لكان قصوره عن السراية الى الافراد المحرمة من جهة اجتماع الامر والنهي من موارد انفكاك المقصود عن المطلوب ففيه مامر من ان الافراد المحرمة ليست داخلة في المقصود ايضاً ما دامت متصفة بالتحريم فعلاً نعم يمكن ان يكون الفرد الحرام مسقطاً عن الواجب لكن بالنسبة الى الواجبات التوصلية كغسل الثياب بالماء المغصوب لا بالنسبة الى التعبديات فانه لا يتصور الاسقاط فيها الا ان يخرج عن كونها تعبدية محتاجة الى نية القربة لكن هنا اشكال يرد على النافين من جواز اجتماع الامر والنهي وهو انه اذا حكم بخروج مادة الاجتماع عن تحت اطلاق الامر تقديماً لدلالة النهي عليه فاي

معنى لحكمهم بالصحة مع ارتفاع النهي لعذر من الاعذار حيث انهم اتفقوا على صحة الصلوة في المكان المغصوب ناسياً للغصبية او جاهلاً بها او بحرمة الغصب مع فرض القصور او اضطراراً كالمحبوس في المكان المغصوب ظلماً فان لازم الحكم بتخصيص الامر بالافراد المحرمة كالواقعة في المكان المغصوب الحكم بفساد ها مطلقاً كما انه لو قال الامر اكرم العلماء الا زيداً يحكم بعدم صحة اكرام زيد ووجوبه سواء فرض وقوعه عامداً او جاهلاً او غيرهما فالازم عليهم حيث حكموا بالصحة في الموارد المزبورة الحكم بجواز الاجتماع مطلقاً كان لازمهم الحكم بامتناع الحرمة الواقعية الفعلية مع الوجوب الفعلي او القول بتخصيص الافراد الحرمة في المقصود وان كان الطلب قاصراً عن شمولها فلا يمكن الحكم بالسقوط حتى في صورة العمد لحصول المقصود الذي عليه المدار وان لم يحصل المطلوب لعدم الطلب وقصوره فالحكم بالفساد وعدم الاسقاط في حال العمد بالتقصير من دون التحريم فحصول الاشغال مما لا يستقيم قلت الجواب عن هذا الاجتماع المفصل وهو ان يقال ان الحكم بعدم كون فرد ما من الافراد مسقطاً للواجب يتصور على وجهين احدهما ان يكون لاجل عدم المصلحة المقتضية للامر كما في غيره من الافراد فيختص الامر على غير الفرد المزبور فلا يكون الفرد المزبور من افراد المامور به اصلا فلا يوجب ايجاده امتثالا ولا اسقاطاً لا في حال العمد ولا في حال الجهل والنسيان وغيرهما من الاعذار الثاني ان توجد المصلحة المقتضية للوجوب في فرد خاص مع فقد الموانع عن الطلب سوى مزاحمته طلب آخر معه كان يتصور الامر افراد الصلوة وير ان في كل فرد منها حتى الواقع في المكان المغصوب مصلحة كالمصلحة الموجودة في الافراد المباحة ويرى ايضاً عدم وجود مانع من الموانع عن حصول الطلب الا كون التحريم الحاصل من الغصب في جملة من الافراد مانعاً عن تمكن المكلف من ايجاد الفعل على وجه الاطاعة والامتثال فاللازم في مثله الحكم بالصحة والوجوب عند انتفاء وصف الحرمة عن الفعل باحد من الاعذار المتقدمة بل لا ثمرة الحكم بالصحة ح الا ان يدعى استفادة اتحاد الرجح المطلقين صلوة الصبي ايضاً في المكان المغصوب فلا حرمة فعلية الا ان يدعى استفادة اتحاد العصيص فيذلك من الادلة خروج الصلوة الواقعة في المكان المغصوب فخروجه عن المقام ليس مستنداً الى تخصيص في اطلاق ادلة الصلوة بل مستند الى مزاحمة النهي الفعلي المسبب من الغصب الخارج عن تحت اطلاق ادلة مطلوبية الصلوة هو المصلي في المكان الغصبي اذا اشتملت على صفة التحريم فعلاً والخروج عقلي

والخروج عقلي مهو يستند الى المزاحمة لا انه توقيفي جاء من جهة الامر بنظير ما ذكرناه في باب تزاحم الحقوق كما في مسئلة الغريقين وغيرهما من ان خروج احدهما عن تحت ادلة لزوم انقاذ الغريق ليس مستنداً الى تخصيص في الادلة من جانب الامر على وجه التوقيف بل التخصيص فيه عقلي مستند الى المزاحمة مع الافراد اذ لا يحفظ كونه مأموراً بالخروج وتوضيح ذلك ان كل فرد من الغريقين وان كان مقدوراً للمكلف في حد ذاته وذا مصلحة موجبة لوجوب الانقاذ الا ان كل واحد اذا فرض كونه متصفاً بلزوم امتثال النفس بايجاده فلا يكون غير مقدر لايجاد للمكلف ونحوه كل المسمى بباب التزاحم الا ان المزاحمة قد تكون من الطرفين كمسئلة الغريقين واللازم هو الاخذ بالاهم ان كان والا فلا بد من ملاحظة المرجحات المقررة في باب التعارض وللترجيح وقد يحكم باحد الطرفين بالحكم بالتخيير كما فيما نحن فيه فانه اذا اتصف الفرد الواقع في المكان المغصوب بالحرمة الفعلية مزاحم الامر من جهة كونه سبباً لعدم قدرة المكلف على الاطاعة بايجاد الفرد المزبور وان اتصف بالمطلوبية كسائر الافراد ومقتضى المكلف على ايجاده في حد ذاته فان قلت اذا فرض وجود مصلحة الامر في الفرد المزبور فعلاً فلابد من الحكم بكونه واجباً فيحصل التعارض بينه وبين المفسدة المقتضية للنهي فكيف يترجح جانب النهي بحيث يصير فعلياً دون الامر قلت قد عرفت سابقاً ان المصالح والمفاسد انما هي مقتضيات للاحكام لا انها علل تامة لها فيمكن ان يترجح النهي من جهة وجود مقتضيه وعدم وجود المانع عنه كما في الغصب ونحوه مما استقل العقل بحرمته فيكون مانعاً عن تنجز الامر وفعليته محصلا الى هذا ان الفساد قد يستند الى فعلية النهي كما في مفروض المقام ولازمه الحكم بانتفائه عند انتفاء النهي كما انه قد يستند النهي الى الفساد كالوجه عن اشتراء لحم الحمار نظراً الى عدم مطلوبيته في نظر الامر وقد يستند الى ثالث وهو المصلحة الكامنة الداعية لذلك وكان اللازم في الصورتين الحكم بالفساد مطلقاً فان قلت ارتفاع النهي الفعلي بالنسبة الى الصلوة في المكان المغصوب جهلاً ونسياناً لا يجدي في الحكم بالصحة لوجود مانع اخر بناء على مذهب الامامية من تبعية الاحكام للصفات فالصلوة المزبورة وان انتفى عنها فعلا الا انها ذات مفسدة مانعة عن تنجز مصلحة الوجوب قلت لا دليل على بقاء المفسدة في الاحوال المزبورة التي يرتفع فيها

النهي كالاضطرار والجهل والنسيان لو قلت يلزم بناء عليه التصويب وهو باطل فمذهب الامامية
بيان الملازمة ان ارتفاع القبح بواسطة الجهل معناه توقف الحرمة على العلم وان تغاير واقعا
عند ارتفاعه والنهي معنى التصويب لا هذا قلت اولا التصويب الذي اجمع الامامية على بطلانه
انما هو التصويب بالنسبة الى الاحكام الكلية لا في الموضوعات الخارجية لانه هو كل من قال الكون
الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا النفس الامرية او الانصراف الينا ذلك وثانيا انه لا يلزم
ذلك بالنسبة الى الاضطرار الذي هو احد افراد الاعذار وانما يلزم بالنسبة الى الجهل والنسيان
وثالثا لو سلمنا بقاء المفسدة الواقعية حتى مع الجهل والنسيان او الاضطرار لكن لا تصلح منع
المفسدة بمجردها عن كون الشيء مامورا به اذ الفرض ان المفسدة في موارد العذر لا يترتب
عليها شيء من النهي الفعلي ونحوه بل هي لازمة الحصول في موارد الاضطرار ونحوه فلا معنى لتفويت
المنفعة وعلى هذا النحو لو قيل بان النهي الشأني يكفي مانعا وكذا المبغوضية كلف بمطلق ارتفاع النهي
الفعلي وبالجملة لا اشكال في الصحة بمجرد ارتفاع النهي في موارد الاجماع بجهل او نسيان او اضطرار
انما الاشكال فيمثل من توسط ارضا مغصوبة ونحوه مما تكون الفعل منهيا عنه بسوء اختيار المكلف
فان الخروج منهي عنه بالنهي السابق لان قضية العقل وعموم النقل حرمة الغصب بجميع افراده
خصوصا منه قبل الدخول في المكان المغصوب يحرم التصرف فيه عقلا ونقلا دخولا وخروجا الا
انه بعدما حصل الدخول يرتفع النهي بالنسبة الى الخروج مامور به بناء على ما هو التحقيق بل
اتفق العقلاء على تخلصه من ذهب الى كون الخروج مامورا به ومنهيا كابي هاشم في التوسط بنحو
التوسط لكن على الوجه المعتبر من رعاية اقرب الطرق والسرعة ونحوها فالاشكال يقع فان هذا
الغصب بعد ما ارتفع عنه النهي هل يصح كونه مامورا به ام لا فعلى الاول يصح ان يصلي حال الخروج
اذا لم يستلزم مجموعه لا من اللبث في المكان او طول زمان الغصب كان يومي الى الركوع والسجود
ويشير حال التوازن مثلا وعلى الثاني لا يصح وقد جعل غير صاحب الفصول وجهين والمختار
الاول وهو صحة الصلوة حال الخروج لوجود المقتضي وارتفاع المانع اما وجود المقتضي فظاهر
مع علمه الحظر احتلال الا دلة وعن شرائطها واما عدم المانع فلان ليس الا كون الفعل الخاص

حكم الغصب والنهي

٧٨٥

الفعل الخاص منهيا عنه وهو لا يجتمع مع كونه مامورا به لكن يدفع انه لما كان زمن النهي
مغاير الزمن الامر فلا يحصل اجتماع حتى يلزم المحذور فتوضيح الحال ان نهي المكلف عن جميع
انحاء الغصب ان كان فعليا حال التمكن الا انه مشروط ببقائه وبعد الدخول لا ريب في ارتفاع
مقدار ما يتوقف التخلص عليه وقضية ذلك انه لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيصح ان
يتصف بالوجوب فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان
احدهما مطلق والاخر مشروط وللجهة حكمهما من استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الحالين ووجه
الاحتمال الاخر هو عدم امكان اتصاف المنهي عنه بالنهي السابق كالخروج في المثال المفروض بكونه
مامورا به لان فرض كون الفعل الخاص منهيا ولو بالنهي السابق ينافي كونه مامورا به وانقطاع الامر
بسبب عدم قابلية المحل لا يجدي في امكان كون الفعل المنهي عنه مامورا به فيتفرع على الوجهين
الحكم بفساد الغسل اذا فرض كون الشخص منهيا عن الارتماس في البئر مثلا فارتمس فيه بنية
الغسل فانه بمجرد السقوط ينقطع النهي عنه لارتفاع التمكن منه في الطريق ليس منهيا عنه كما
لو القى الشخص نفسه من شاهق ونحوه فالارتماس المامور به منهي عنه بالنهي السابق فعلى الوجه الاول
يحكم بالصحة وعلى الثاني يحكم بالفساد والذي يظهر من الشيخ في مسئلة الخروج عن المكان المغصوب
للمتوسط فيه الحكم بالصحة فانه حكموا بكون الخروج مامورا به ولذا لو صلى حين الخروج على الوجه
المتقدم يحكم بالصحة فكيف ولكن في مسئلة الجاهل بحكم الغصب بالتقصير في جهله يظهر منهم خلاف الحكم
بعدم الصحة مع انه من افراد ما نحن فيه ونظير مسئلة الخروج عن الدار المغصوبة في كون الفعل
اي الغصب منهيا عنه بالنهي السابق وانه اذا التفت المكلف الى الشريعة وعلم ان فيها احكاما
ولو على وجه الاجمال يتوجه اليه التكليف وليس شرط توجه التكليف ازيد من العلم الاجمالي
المزبور والا لزم عدم تكليف الكفار بالفروع مع انه خلاف اجماع الفرقة المحقة لكن عند الفعل
كثيرا ما يحصل الغفلة عن الفعل بالمرة او لا يتمكن من التعلم لعدم وجود المعلم ونحوه فينقطع
النهي لعدم القدرة ولو كان مسببا عن سوء اختياره لكن مع ذلك حكموا بانه لو صلى في
المكان المغصوب والحال كذلك يحكم ببطلان الصلوة فيه تمام ما اشار الشافي من توهم في المقامين

فانه لو كان مدار الحكم بالفساد على وجود النهي حتى الحقيقي ولو في الزمن السابق لا يتم الحكم بالفساد
في المقامين وان كان المدار في الحكم بعد وجود النهي وعدم انقطاعه الى حصول زمان المنهي
عنه فلا بد من الحكم بالصحة فيهما لعدم الفرق بينهما ويمكن دفع التنافي بوجهين الاول ان المدار
عندهم في الحكم بالفساد على ملاحظة بقاء النهي الى زمان حصول المنهي عنه فلا يكفي وجود النهي
السابق المنقطع عند زمان المنهي عنه في الحكم بالفساد ولذا حكموا بالصحة اذا صلى خارجا عن
الدار المغصوبة وحكمهم بفساد الصلوة في المكان المغصوب من الجاهل بحكم المقصر انما هو
لحكمهم ببقاء النهي الى زمن حصول الفعل نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
خطابا وعقابا لكن ظاهر الظ عدم التزامهم بصحة الخطاب بعد ارتفاع القدرة ولو
كان بسوء الاختيار كيف ولا ريب في عدم صحته عقلا وعرفا ثم انما يصح كون الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار العقاب على الفعل مع ارتفاع القدرة لا الخطاب مع انه لو تم ذلك لزم عدم صحة التفصيل
بين المسئلتين ايضا فان لازمه بقاء النهي عن الخروج ايضا فلا يمكن الحكم بصحة الصلوة الواقعة
عند الخروج بل لا يكون نفس الخروج مامورا به الثاني ان يقال ان المدار عندهم على وجود النهي
في الجملة ولو في الزمن السابق ولذا حكموا في مسئلة الجاهل بالغصب اذا كان مقصرا بفساد
الصلوة والحكم بالصحة في مسئلة الخروج عن الدار المغصوبة مبني على ان النهي عن الغصب
من قبيل تعدد المطلوب بمعنى كون كل غصب منهيا عنه بنهي خاص وان النهي عن كل
غصب مقارن معه لا متقدم عليه فكل ما يوجد في المكان المغصوب فهو منهي عنه بنهي
مقارن معه ولازمه عدم وجود النهي عن الخروج سابقا ولا مقارنا اما الثاني فلمكان
عدم التمكن من ترك الغصب واما الاول فلان المفروض عدم تقدم النهي عن الغصب
لعدم وجود دليل عليه كل من العقل والنقل وفيه ايضا ما لا يخفى فان الظاهر من ادلة
الغصب توجه النهي الى كل الافراد دفعة واحدة عند حصول التمكن من المكلف قبل
حصول التوسط في المكان المغصوب منهيا عن جميع افراده ولازمه الحكم لعدم امكان كونه
مامورا به والتحقيق ان يقال بكفاية النهي مطلقا في الحكم بالفساد بوجوه منها قضاء الوجدان

٧٨٦

الوجدان بعدم الفرق بين تقدم النهي وتقارنه بعد فرض كون الفعل الخاص الخارجي واقعا بصفة
كونه منهيا عنه ومبغوضا ومنها انه لو صح لزم اجتماع المتضادين وتغاير زمان المتعلق لا
يجدي في التصحيح وذلك لان غاية ذلك تغاير زمن صدور الامر والنهي واما اتصاف الفعل
بصفة كونه مامورا به ومنهيا عنه فهو في زمان واحد ولذا حكموا باستحالة النسخ قبل حضور
وقت العمل تمسكا بانه يلزم احد الامرين اما البداء او كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا
عنه وكلاهما باطل مع انه لم يورد عليه احد بان زمان الامر مغاير لزمان النهي بالتقدم
والتأخر ومنها انه لولا ذلك لزم عدم اقتضاء النهي الفساد دائما لانه لا ريب في انقطاع النهي
دائما وعدم بقائه الى زمان حصول المنهي عنه كما في الامر ايضا حيثما فرض فعله ومنها انه لو اشترط
في اقتضاء الفساد بقاء نفس النهي فهو مستحيل لانه لا ريب في ان النهي والامر ينعدمان بمجرد
وجودهما وانما يبقى منهما اثر وحالة في نفس المكلف مقتضية لتحقق الصلاة والنهي كلما اراد تحريك
فيترتب الاثار من الفساد ونحوه انما هو تلك الحالة لا نفس حقيقة النهي لعدم كونها من الامور
القارة فاذا كان المؤثر غير حقيقة النهي بل الاثر الحاصل منه فنقول ان الاثار المؤثرة في
الفساد بالوجدان كون الشيء منهيا عنه ولو لم يبق نهي بالفعل فظهر ان حكمهم بالفساد في مسئلة
الجاهل بحكم الغصب طابق على القاعدة من اقتضاء النهي الفساد بناء على تكليف الجاهل بالاحكام
الفرعية كما هو المشهور نعم بناء على مذهب الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك من ان الجاهل لا يصح تكليفه
بالاحكام الفرعية وانما هو مكلف بالفحص يتجه الحكم بالصحة في موضع المسئلة لعدم حرمة الغصب
في حقه اصلا وانما هو مكلف بالفحص نعم بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده يتجه الحكم بالفساد
عليه ايضا لقاعدة الضد واما الحكم بالصحة في مسئلة الخروج فيمكن ان يكون مبنيا على قاعدة اخرى
معناه انه اذا اضطر المكلف الى الحرام ولو بسوء اختياره كالغصب بعد التوسط وكالارتماس في المثال
المتقدم بعد القائه نفسه من المكان العالي يكتفي في اختياره بالنسبة الى الافراد ويتمكن من فعل الناقص
يحكم بفساد المزبور الواقع وعدم صحة كونه مامورا به لما تقدم وعلى الاول فلا يحكم الا من الامرين الا
فهذه الزاوية اعلى والزاوية الاخرى يمكن الامر ببعض افراده كان يقول الامر بعد القاء المكلف

نعم من المعاني اخر الفرد الفلاني لكون الاخر موجبا للمفسدة الواقعية كالوقوع على مؤمن او انكسار
بعض اعضاء الشخص ونحو ذلك وبالجملة بعد حصول الاضطرار وورود الامر بين القبيح والاقبح
يقبح تخصيص النهي بالاقبح كالامر بالقبيح ولا مانع فيه لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولقال ان قيرانها
النهي عن الطبيعة كالزنا والغصب ونحوهما الساري الى جميع الافراد التي لا يتمكن المكلف من ايجاد
فعلا بل انما يسري الى الافراد بقدر تمكن المكلف من الايجاد فان تمكن من ايجاد الفرد المعين دون
غيره تخصص النهي به كما لو فرض عدم تمكنه من الزنا بالمراة الحاضرة او غصب المكان الخاص
فان النهي يختص بغيره وان تمكن من ايجاد الفرد الغير المعين تخصص النهي به فيكون تحريمه بالحمل
التخييري ففي مسئلة المنع من الزنا اذا لم يكن الشخص متمكنا من ايجاد افراده من الزنا في ان واحد يختص
النهي باتيان فرد واحد فيتعلق الامر بالافراد الاخر عند الترك وكذا الحال في الغصب ففي مسئلة
الخروج عن المكان المغصوب ان كان الخروج منهيا عنه فانه النهي عن الغصب في اول الامر
كان متوجها الى الدخول والخروج والمكث الا انه بعد الدخول يحصل الاضطرار بالنسبة الى
اصل الغصب ولكن الاختيار بحاله باق بالنسبة الى فردي الخروج والمكث فلما كان الخروج
اقل قبحا كما هو المفروض فيختص النهي بالفرد الاخر فيتعلق الامر به ويتوقع عليه صحة الالتماس
في المثال المتقدم لو اختار الفرد الذي هو اقل قبحا بالنسبة الى نفسه وغيره لا لكن لا يخفى عدم
تمامية القاعدة المزبورة ضرورة عدم صحة الامر بالقبيح ولو مع دوران الامر بينه وبين الاقبح
فان كل فرد من افراد الحرام في الخارج منهي عنه الحرام فيه وجه في الخارج وما يرى في الفرد من جهة
الامر به بعد الدوران المزبور فانما هو لارشادية مرجعه الى النهي عن ايجاد الفرد الاقبح نعم
الاختيار بالنسبة اليه لا امر بايجاد القبيح الا ان يقال ان النهي عن شيء يستلزم الامر باضداده او بوجوبه
كما ذهب اليه الكعبي لكنه فاسد قطعا لما ذكر في محله وظهر فانه حتم لزم الحكم بجواز الامر
ببعض الافراد لما اختص بصورة دوران الامر بين القبيح والاقبح بل اقتضى صحة التكليف السادس
ايضا بل لا ارتضى صحة اجتماع الامر والنهي قبل حصول الاضطرار الى المحرم وبعده لانه مرجع النوع
الى التخيير وهو يجتمع مع الامر التخييري على ما تقدم في صدر المسئلة فالتحقيق في القول بان الوجه

الوجه في صحة كون الخروج مامورا به عدم تعلق النهي به من اول الامر لما تقدم من ان النهي
عن كل فرد من الغصب لا بد ان يكون مقارنا لمعه لاستقدامه عليه وهنا لا يمكن لفرض عدم التمكن
لما عرفته ثانيا بل لان جعل الخروج منهيا عنه قبل الدخول كالدخول غير صحيح عقلا لان الخروج
ليس من الافراد التي تكون في عرض الدخول بل هو متوقف عليه فلا يتصور موضوع الا بعد
فرض الدخول ثم اذا فرض الدخول وعدم تمكن المكلف من ارتكاب الغصب في الجملة وتوقف
التخلص على الخروج لا يقبح للامر طلب تركه ثم يقبح النهي عنه مع قطع النظر عن العنوان المزبور
فان ذات الخروج ايضا لا ريب في كونه متصرفا في مال الغير بدون ما يوجب الخروج من مفسدة عظيمة
ايضا ولذا لو خرج عن المكان المغصوب لا بعنوان التخلص بل بعنوان اخر لا يحكم بكونه من
المامور به بل هو منهي عنه وان حصل به التخلص في الخارج وبالجملة ان اراد القائل بان الخروج
منهي عنه بالنهي السابق ان ذات الحركات والسكنات محرمة مع قطع النظر عن كونها
معنونة بعنوان التخلص عن الغصب فهو مسلم لكنه لا يجدي في خلاف الكلام في الخروج بعنوان
التخلص وان اراد بعنوان التخلص عن الغصب فلا ريب في عدم صحة النهي عنه اصلا لان
قلت اذا فرض استلزام الخروج لتلف اموال المالك ونحوه من المفاسد فكيف يحكم بكونه مامورا به
قلت اذا فرض كون الخروج اصلح من البقاء لا مانع من ذلك ان قلت كيف يجتمع القبح مع كون
الشيء مامورا به قلت اولا يجيء عنه بالنقض بصورة الجهل والنسيان وثانيا بالحل فان القبح
الحاصل من باب الاضطرار يمكن ان يجامع مع الامر وان كان حصول الاضطرار مسببا عن
سوء الاختيار كما عرفت الكلام فيه سابقا ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بتفصيل الكلام
في مسئلة من توسط ارضا مغصوبة فنقول اذا توسط شخص ارضا مغصوبة فهل الخروج
منهي عنه من جهة كونه تصرفا في مال الغير ومامور به من جهة كونه تخلصا عن الغصب كما اختاره
الفاضل القمي اعلى الله مقامه في القوانين ونسب الى بعض افاضل المتاخرين والى ظاهر الفقهاء
او انه منهي عنه قبل الدخول وبعد الدخول فمامور به ذهب اليه صاحب الفصول وجعل كلام الفخر
الرازي راجعا اليه والفرق بين هذا وسابقه ظاهر فانه لا اجتماع للامر والنهي في ان واحد بل

السابق فمآل التجويز على هذا على تغاير زمن الامر والنهي وان فرض الشيء واحدا شخصيا بخلاف الثاني
فان مدار التجويز على ملاحظة تعدد الجهات او انه مامور به فقط كما هو المختار بل هو الذي
يليق ان ينسب الى الفقهاء وكذا كان العلامة قدس سره مطابقا للعقلاء كما في على ما حكي عنه
هاشم في قوله بان الخروج متصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح الصلاة وهو خارج مع
تضيق الوقت ام لا وفي الحكي عنه ان هذا القول عندنا باطل ومنشاء النسبة الى الفقهاء
حكمهم بوجوب الحج على المستطيع الذي اخر الحج حتى فاتت استطاعته وانه لا يصح الا على القول بجواز
التكليف بالمحال اذا كان بسبب سوء اختيار المكلف وفيه ان حكمهم بذلك انما هو لان فوات
الاستطاعة الشرعية مع بقاء الاستطاعة العقلية ومثله ليس تكليفا بالمحال حتى يستشهد به
كالقيام او انه منهي عنه فقط كما نسب الى بعض وجوه واقوال واستدل للاول بعموم الوقف كما في الكلام
في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وتبيينه ان العقل كما لو دخل دار الغير بسوء فانه امر
بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه
وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب سوء
اختيار المكلف وحاصله ان المقتضي للاجتماع موجود والمانع منه اما لزوم اجتماع الضدين
او التكليف بما لا يطاق وكلاهما لا يصلحان مانعا اما ~~اجتماع الضدين~~ اما الاول فلما عرفت
سابقا من انه لا تضاد بينهما بعد تعدد الجهات واما الثاني فلانه لا مانع من التكليف بما لا يطاق
اذا كان مسببا عن سوء اختيار المكلف وتعين ورود عليه بمنع وجود المقتضي للاجتماع فان
الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين
لكن فيه ما اشار اليه الفاضل القمي من ان الخروج ليس مورد الامر من حيث انه خروج بل لانه
تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس مورد الامر من جهة انه غصب بل بالنسبة الى الغصب
والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب
الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج واما انحصار افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر
ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر

٧٦٥

ليس متصفا بالوجوب كذلك واما ما يصدق عنه حصول الواجب فهو حرام ومصداق للواجب
فاللازم ليس الا اجتماع الحرام مع مصداق الواجب ولا تضاد بينهما دائما ان قلت يلزم من عدم وجوبه
عدم حصول الامتثال بالفرد قلنا لا يشترط في حصول الواجب ايجاد نفس الواجب بل يكفي
الاتيان بالمصداق بمعنى اتيان فرد يصدق عنده انه حصل الواجب به قلت كما يلزم من اجتماع
الوجوب والحرمة محذور اجتماع المتنافيين كذا يلزم من اجتماع الحرام مع مصداق الواجب قلنا
كلا فانه انما يلزم ما ذكر لو كان مرجع المصداقية الى اتصاف الشيء بالوجوب العيني او التخييري
الشرعي وليس كذلك بل انما مرجعه الى التخيير العقلي والاذن الوضعي دون التكليفي بمعنى حكم العقل
بكون هذا الفرد مساويا لسائر الافراد من حيث حصول الامتثال به والاذن في ايجاد هذا الفرد
حيث كونه مساويا لسائر الافراد في صدق الماهية لا من جميع الوجوه ولا ريب في امكان اجتماع هذا
مع الحرمة لان مرجعه الى ان المتصف بالوجوب انما هو الفعل من الجهة الخاصة ورجعه الى كون
تلك الجهة ان قلت قضية اتصاف الطبيعة الكلية بالوجوب اتصاف افراده به لمكان سريان الطبيعة
في الافراد كما في حكمك ان الرجل خير فانه يستلزم كون كل فرد منه حلوا فيعود المحذور لانا نقول
سريان حكم الطبيعة الى الافراد محل منع ولا يلزم اتصاف الافراد بالوجوب العيني كالطبيعة وهو
بط اجماعا الا ترى ان القضايا الطبيعية لا يسري فيها الحكم من الطبيعة الى الافراد ان قلت
لا بد من كون الفرد ماذونا فيه حتى شرعا ليحكم بحصول الامتثال قلنا ان اريد الاذن التكليفي
فكلا بل يكفي كون الفرد منهيا عنه مع كونه محصلا للامتثال وان اريد الاذن الوضعي
فلا ينافي الحرمة لان مرجعه الى الاذن من جهة لا من كل جهة ان قلت لا بد من كون الفرد
المأتي به حسنا حتى يكون محصلا للامتثال فيلزم اجتماع الحسن والقبح قلت انما يلزم
ذلك بناء على القول بمقالة الاشاعرة من كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد مضافا
الى انه ان اريد اجتماع الحسن والقبح في الفرد الشخصي ثم حلوا كيف عن الفرق بين امر لا يمكن
حملهما على الفرد الواحد فيوان الكذب النافع حسن وقبيح وان اريد اجتماع الجهتين بان
يكون حسنا من جهة وقبيحا من اخرى فمسلم لكنه لا تناقض بينهما لتغاير الاتصاف بملاحظة

الجهات والحيثيات ان قلت فليكن الامر والنهي كذلك كما هو قضية كونهما معلولين للاوصاف قلنا
الفرق بينهما في كمال الوضوح فلا يقاس احدهما بالآخر لان الاوصاف ليست علل تامة للاوامر والنواهي
بل انما هي مقتضيات يتوقف تاثيرها على فقد الموانع ايضا فضلا عن احتمال ان لو اريد بلزوم اجتماع الحرمة
مع الوجوب العيني او التخييري الشرعي او العقلي بمعنى انشاء العقل طلبا من قبل الشارع المقدس فمن دون
ان يلزم اجتماع الحرمة مع الوجوب التخييري العقلي الذي هو من جملة الاحكام الوضعية وما له الى حكم العقل
بتسوية هذا الفرد مع غيره من الافراد فسلم لكن بطلان التالي ممنوع لعدم التنافي اصلا وبعبارة
اخرى حمل الحرام على مادة الاجتماع من قبيل حمل الوجوب من باب الحمل الشائع وانما يقول انما
يلزم على تقدير كونه كل واحد منهما فلا يلزم مع ذلك محل نظر وذلك لان نفي كونه واجبا بالخصوص
عينا او تخييرا شرعيا لا يجدي في دفع المحذور بل يكفي فيه التخيير العقلي بالمعنى المزبور وكونه مصداقا
من مصاديق الواجب بناء على كون الطبيعة في الخارج موجودا بعين وجود الفرد على التحقيق الذي
بناء عليه الوجدان لا كما ذكره غير واحد من جعل الفرد مقدمة للطبيعة وان كان لا يجدي على
تسليمه في دفع المحذور على ما عرفت سابقا وليس مرجع هذا الى انكار الكلي الطبيعي كما هو ظاهر
ولو كان مراد المنكر ذلك فلا مضايقة من الموافقة بل هو عين الحق مضافا الى النقض بمباينة
المتضادين كالسواد والبياض ونحوهما فانه يلزم على القائل بجواز الاجتماع نظرا الى ان غاية
الامر كون الحرام مصداقا للواجب لا نفسه كما ان القائل يكون الواحد مصداقا للسواد والبياض فان حال
تضاد الوجوب والحرمة في الفرد الواحد من جهتين فليجز مثله في السواد والبياض ايضا فان
لا يكون فرد واحد مصداقا لهما لا عين السواد والبياض قلت يلزم من القول بعدم جواز اجتماع
المتضادين هو عدم كون الفرد الواحد مصداقا لهما لا عدم صدقهما عليه من احدهما على الآخر اللهم
الا ان يفرق بالفرق بين مثل الوجوب والحرمة وبين مثل السواد والبياض بكونهما عرضين في الموضوع
والبياض او لا وبالذات هو الافراد لا الطبايع فلا يتعقل اجتماعهما في فرد واحد لمكان تضادهما
بخلاف الاحكام فانها لاحقة للطبايع فيمكن القول بعدم السراية الى الافراد ولو بدل المعنى
بمثل السواد والبياض على مثل الحسن والقبح يندفع عنه الايراد المزبور كان يقول ان لا نم التوالي

اجتماع ٢
ضد الحرام والواجب
مع مادة الاجتماع من باب
محل واحد

٢٠

بقاء الفاعل مختارا بحيث يكون توجه التكليف اليه كيف وهو خلاف الفرق بين ما نحن فيه وبين
من شاهق لا يعد مختارا في الطريق على وجه يصح امره لعدم السقوط بل المراد ان امتناع الفعل
كالحج في ايام ذي الحجة مثلا اذا كان ناشيا من سوء الاختيار حتى لا ينافي كون الفعل اختياريا
يصح العقاب عليه ولذا ذكروا ان الامتناع بالاختيار يحقق كون الفعل اختياريا ونظير ذلك
ما هم ان كله بالاختيار لا ينافي الاختيار فان المراد منه ايضا ان حصول الوجوب حصل
بالاختيار السابق فلا يخرج به الفعل عن كونه واقعا بصفة كونه مستندا الى الاختيار لا ان الفاعل
بعد اختيار السبب الموجب بعد باق على الاختيار بحيث يصح تكليفه بالعدم هذا تمام الكلام في
استدلال الوجه الاول واما استدلال الوجه الثاني وهو كون الخروج منهيا عنه بالنهي السابق
ومأمورا به بالامر اللاحق فجوابه انه لا ريب في كون الشخص منهيا عنه قبل حصول التوسط في الدار
المغصوبة لعموم ادلة النهي عن الغصب العقلية والنقلية
~~لعموم ادلة النهي عن الغصب العقلية والنقلية قبل التوسط في الدار المغصوبة~~
والخروج فلا ريب في انه لا يصح ... والمكث في المكان المغصوب فالمقتضي للنهي موجود والمانع عنه
مفقود ثم اذا حصل التوسط فلا ريب في انه لا يصح تكليفه بترك الغصب حتى بمقدار الخروج ضرورة
ارتفاع القدرة بهذا المقدار فلا بد من ارتفاع النهي نظرا الى ما عرفت من ان التحقيق ان الامتناع
بالاختيار ينافي الاختيار خطابا وان كان لا ينافيه عقابا فاذا ارتفع النهي بسبب المانع وهو عدم
القدرة فنقول لا ريب في ان لا تغصب بالملازمة العقلية على وجوب الخروج فانه تخلص عن
الغصب فمقتضى الامر كان موجودا والمانع عنه مفقود لان المانع اما القبح اللازم لماهية الغصب
فقد عرفت انه لا ينافي الامر كما في حال النسيان والاضطرار ونحو ذلك ولعلمه كونه منهيا عنه بالنهي
السابق وليس ما نحن فيه ايضا لان ما يكون ملاكا اذا لم يلزم منه اجتماع المتضادين وليس بلازم
فان المفروض عدم الاجتماع بل انما تحقق الامر بعد انقطاع زمان النهي بسبب انتفاء القدرة
والجواب عنه اولا انا لا نعقل كون الشيء الواحد الشخصي مأمورا به ومنهيا عنه ولو كان زمن
الامر مغايرا لزمن النهي ومتاخرا عنه كما نبهوا عليه في مسئلة عدم جواز النسخ قبل حضور زمان

الامتناع

العمل وثانيا ان الدليل على النهي عن الخروج والامر به ليس الا قوله لا تغصب وهو ان دل على كون الخروج
مأمورا به ومنهيا عنه في اول الامر كما يعقل الترتيب في الاحوال الدالة على الامر والنهي على الوجه
الذي ذكروه وصحة الدليل ان قلت وان كان الدليل هو لا تغصب لكن الترتيب بين الامر والنهي
على الوجه المزبور يستفاد منه الترتيب بين موضوع الدخول والخروج من قبل الدخول لا معنى للامر
بالخروج لعدم الحاجة اليه بل لا موضوع له في الخارج حتى يقع مأمورا به بل انما هو منهي عنه وانما
يحصل شرط صحة الامر بعد حصول التوسط قلت ترتب افراد الغصب كل ما تصور الحاجة اليه
في الخارج لا يقتضي ان يقع بصفة كونه مأمورا به فلا يصح النهي عنه اصلا ولو كان الامر
بالشيء مشروطا بحضور زمان موضوعه في الخارج لزم عدم صحة النهي عنه ايضا لعدم الفرق
بينهما والحاصل ان الترتيب بحسب الوجود الخارجي بمعنى عدم تعقل موضوع الخروج الا بعد حصول
التوسط لا يوجب المصير الى المذهب المزبور فانه لا يخلو الحال اما ان يكتفي في صحة الامر بحضور
الشيء في الذهن او يقال باشتراط صحته بحضور زمان الابتلاء به وعلى كلا التقديرين لا يتصور
الفرق بين الامر والنهي ان قلت لا ريب في كون الغصب بجميع افراده منهيا عنه قبل حصول التوسط
لعموم الادلة من العقل والنقل فيشمل الخروج ايضا واما الامر بالخروج قبله فيتصور له معنيان احدهما
الوجوب المشروط بمعنى انه لو حصلت الاحتياج الى الخروج لوجب فلا مضايقة من التزامه ولا مانع من اجتماعه
الوجوب المطلق على النهي المطلق لان مآل الواجب المشروط الى انه لا امر الا بعد حصول الشرط وثانيهما الوجوب
بمعنى ان الخروج مأمور به فعلا بمعنى انه يجب تحصيله ولو بتحصيل مقدماته بان يدخل في المكان
المغصوب حتى يحتاج الى الخروج ولا ريب في عدم وجوده للخروج بهذا المعنى قبل حصول التوسط
وانما يتحقق الامر بهذا المعنى بعد حصول التوسط فظهر الترتب بين الامر والنهي قلت اذا فرضت
كون الخروج واجبا على نحو المشروط بمعنى وجوب كل ما فرض وجوده في الخارج فلا معنى للنهي عنه
قبل الدخول كما هو ظاهر من ذات الخروج مع قطع النظر عن ايجاده بقصد التخلص لا ريب في
كونه منهيا عنه قبل التوسط بل وبعده واما الخروج بقصد التخلص فليس الا مأمورا به غاية الامر
ان الامر بعد حصول التوسط تنجيزي وقبله تعليقي حسبما عرفت ولعل مراد هذا القائل بانه منهي

٧٢٥

بانه منهي عنه قبل الدخول ومأمور به بعده كون المنهي عنه قبل التوسط هو ذات الخروج من
غير قصد التخلص بخلاف الامر بعد الدخول فيختلف موضوع الامر والنهي لكن فيه ان محل
الكلام في الخروج بعد التوسط بقصد التخلص عن الغصب لا في ذات الخروج من دون قصد
التخلص ثم ان يكن النهي عن الغصب المعنون بعنوان التخلص قبل حصول التوسط في المكان
المغصوب على وجه لا ينافي الامر به بعد حصول التوسط بان يجعل النهي عنه متوجها الى المقيد على
معنى النهي عن جعل الخروج تخلصا عن الغصب لا بمعنى عدم ايجاده اذا حصل الحاجة اليه
وكان بيان النهي على الوجه الاول لا ينافي الامر فانه اذا حرم جعل القبيح تخلصا عن الاقبح
فمعناه جعل نفسه مضطرا الى الخروج فيحصل عصيانه بمجرد التوسط وحصول الاضطرار
فينقضي زمان النهي والمنهي عنه كمن ركب الدابة الغصبية توصلا الى موسم الحج فلا مانع
من الامر بالخروج بعده اذ لا يلزم تعلق الامر بما تعلق به النهي بل يتعلق الامر والنهي بتعلق النهي
مترتبان في الوجود الخارجي ومن هنا يتبين عندك قاعدة كلية وهو انه كلما دار الامر بين
القبيح والاقبح لا يكون القبيح الا مأمورا به لعدم صحة النهي عنه عقلا وعرفا الا قبل حصول الاضطرار
وبعده نعم يصح النهي عن جعل الشخص نفسه مضطرا الى ارتكاب القبيح من جهة التخلص عن
الاقبح وان كان بعد حصول الاضطرار الى الاقبح ولو بسوء الاختيار مأمورا به فالنهي في
الحقيقة متوجه الى الاسباب المورثة للاضطرار الى القبيح لعدم تعقل النهي عن نفس القبيح
ونظير ذلك موجود في الاوامر ايضا فانه ربما لا يمكن التكليف بنفس الشيء اولا فهنا
لا بعد الامر بمقدمته فيجب الامر اولا بالمقدمة ثم التكليف بالشيء وذلك كما لو كان المكلف
غافلا صرفا وقلنا بعدم صحة تكليفه الا بعد العلم التفصيلي بالاحكام فيجب على الآمر الامر اولا
بتحصيل العلم ثم اذا حصل العلم يتوجه اليه التكليف بما علم ومن هنا ذهب جمع من العلماء الى ان
الجاهل ليس مكلفا بالاحكام الواقعية بل انما هو مكلف بالفحص ومعاقب على تركه ثم ما
ذكرنا من حرمة تحصيل الاضطرار الى القبيح وان كان مأمورا به على تقدير حصوله محتاج الى
الدليل اذ الاصل عدم حرمة جعل الشخص نفسه مضطرا الى المحرم الا ما قام عليه الدليل كما في

في المتوسط في المكان الغصبي المحرج الى الخروج فانه لا ريب في حرمته كما في الحجة المدار للكف
المورث لفوات شعار الاسلام فان الظاهر حرمتها وعقابه عليه لقول الصادق ع حيث قال في
رجل اجنب في سفره ولم يجد الا الثلج هو بمنزلة الضرورة فلا ارى ان يعود الى هذه الارض التي
توبق دينه وكالارتداد الموجب لارتفاع التكاليف بواسطة عدم قبول التوبة منه على ما هو
المشهور بينهم واما تحصيل الاضطرار الى شرب الخمر للشفاء فيحتمل القول بحرمته ايضا وان كان الاظهر
عدمه للاصل وكذا فعل الشخص نفسه مضطرا الى الكذب لنافع وغير ذلك لا يقال اذا فرض
كون الخروج مأمورا به غير منهي عنه لمكان الاضطرار الموجب لارتفاع النهي فهل يقول بكونه معاقبا
عليه نظرا الى ما فيه من القبح الذاتي وترتبه على فعل المكلف لحصوله باختياره بسبب دخوله في
المكان المغصوب قلت لا معنى لكونه معاقبا عليه بعد فرض كونه مأمورا به نعم يصح ان يعاقب على
التوسط المورث للاضطرار الى الخروج عقابا زائدا يعادل عقاب الدخول والخروج لكونه سببا
في ذلك كما يظهر من ملاحظة بناء العقلاء وربما يستأنس له بقوله ع من سن سنة سيئة فعليه مثل
وزرها ووزر من عمل بها وقبل ذلك نقول في مسألة المرتد وغيرها ما تقدم وقد ذكرنا تفصيل الكلام
في هذا في باب مقدمة الواجب فصار الحاصل ان الخروج وان كان منهيا عنه سابقا الا ان النهي
لا يتعلق بما تعلق به الامر فان الامر قد تعلق بذات الخروج الموجب للتخلص والنهي متوجه الى التلبس
على ما عرفت ويجري ذلك حكي لك الجواب عن الاستدلال بالقاعدة المقررة وهي ان كل ما كان
ملزوم المدعى شيئا يلزمه المدعى من وجوده وعدمه ثبت المدعى على كل حال لكشفه عن كون العلة
في ثبوت اللازم الذي هو المدعى امرا آخر غير ذلك كما للازمهم في اثبات بعض المطالب الفقهية مثل ما وقع
لبعضهم الاستدلال بها في اثبات جواز الصلوة فيما يعلم من وبر الارانب والثعالب وغيرهما
مما لا يؤكل لحمه من التكة والقلنسوة ونحوهما مما لا يتم فيه الصلوة وحاصل الاستدلال انه قد ثبت
جواز الصلوة في التكة المتخذة مثلا فيحكم بالجواز فيما يعلم من وبرها لانه كل جزئية للقاعدة
المزبورة فالمدعى جواز الصلوة في التكة المتخذة وملزوم وصف النجاسة والغرض ثبوته
على تقدير وجوده وعدمه فيعلم ان العلة في الجواز التكة مثلا وهي موجودة اذا كانت من وبر

سؤال

من وبر الارانب بل هي من افراد عادم الوصف وطريق الدفع منع القاعدة المزبورة لجواز توجه
النفي الى الذات لا الى وجودها مع فرض ملازمتها وجودا وعدما وهو ان يثبت جزء الوجود والعدم
اللذين هما ارفع الضدين تحقق قولهم بانتفاء النقيضين مضافا الى ان ثبوت المدعى الذي هو
اللازم من حيث عدم الملزوم الخاص لا ينافي امتناعه من حيث لازم كالغصب بجهة ذلك معروف
الجواب به عن الشبهة المسماة بالشبهة الحمارية وهي انه لو فرض شيء يستلزم كلا من وجوده وعدمه
المحال مثل حمارية زيد فهل يحكم بوجوده او عدمه او لا يحكم بشيء منها غير معقول اما الاول
فلذلك المرء وغيره استحالة اللازم واما الثالث فلانه يلزم منه اجتماع النقيضين فان يمكن توجيه
النفي الى الذات بمعنى انه لا يقتضي شيئا يكون مستلزما كما ذكر الا انه بوصف لا يستلزم المحذور
حتى يلزم المحذور والحاصل ان مرجع النفي المزبور وعدمه ليس الى نفي الموصوف بل الى التفكيك
بين الوصف والموصوف ولو فرض استلزام النفي كذلك ايضا المحال عندنا الجواب المزبور فلاحظ
وبالجملة النفي المتوجه الى القضية يتصور له معنيان لا بد من تمييزهما لما يترتب عليه من الثمرة
ثم انه لا تنافي القول بعدم النهي كما هو المختار المشهور كما ان لا تنافي القول بكونه منهيا عنه الفساد
عندهم بجواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وتوهم الاجماع في مسألة المتوسط في الدار المغصوبة
كما في غيرها فاسد جدا كما يحكى والغالب الحنفي المختار القول بفساد الصلوة هنا هذا تمام الكلام
في ادلة المجوزين واما الكلام في دليل من فصل بين العقل والعرف بالتجويز عقلا والمنع عرفا كما
عن الاردبيلي وصاحب الرياض فنقول دليل الجمع بين ما تقدم من ادلة المجوزين وما يظهر
من ملاحظة العرف من فهم التعارض بين مثل صل ولا تغصب ونظائره والجواب عن التفصيل
بين العقل والعرف يمكن بوجهين احدهما ان يقال ان العقل يجوز الاجتماع نظرا الى كون متعلق الاحكام
الطبائع فيختلف المتعلق ولا يلزم محذور اجتماع المتضادين والعرف يحكم بالاستحالة ويفهم
التعارض بين مثل صل ولا تغصب حتى على فرض ذعانه بكون متعلق الحكم الطبيعة ولا ريب في
فساد التفصيل المزبور كيف ولا معنى لفهم العرف التنافي بعد فرض حكم العقل بجواز الاجتماع
من جهة ان فهم التعارض والتنافي ونحوهما من وظائف العقل لا العرف فان وظيفة اهل العرف

ليس الا فهم معاني الالفاظ واما التعارض فانما يحكمون به بواسطة عقولهم والعرف حكم
عقولهم فيما نحن فيه بالجواز لكان فرض تعلق الاحكام بالطبائع دون الافراد الثاني ان يراد
من التفصيل المزبور ان العقل يجوز الاجتماع من جهة تجويزه كون متعلق الاحكام الطبائع وانه لا عقاب
على كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا من جهتين تقييديتين والعرف يحكم بالاستحالة لكان
فهمهم تعلق الاحكام بالافراد وان افراد المطلوب يستحيل كونه مبغوضا ولو من جهة كالعكس
فالحكم بالاستحالة على هذا التقرير عقلي ايضا بوجه اوضح هنا مقامات احدهما حكم العقل والعرف غيره
بجواز الاجتماع وهو من فرض كون متعلق الاحكام الطبائع والآخر حكم العقل باستحالة الاجتماع على
تقدير كان متعلق الاوامر خصوصيات الافراد ومراد المفصل ليس التفصيل بالنسبة الى
مقام واحد بل مراده ان العقل يجوز الاجتماع من جهة تجويزه تعلق الاحكام بالطبائع ولكن اهل
العرف لما فهموا ان متعلق الاوامر ليس هي الطبائع من حيث هي بل الافراد الخاصة حكموا بالاستحالة
فالتفصيل ناظر الى الاختلاف في الصغرى بعكس الاتفاق في الكبرى على كل من التقديرين المزبورين
اي تقديري تعلق الاوامر بالطبائع والافراد وهذا الوجه هو المتعين ان يكون مرادا لهم لما عرفت
من عدم تعقل الوجه الاول خلافا لما يصدر من مثل الاردبيلي ولكن مع ذلك يرد عليه ان مخالفة حكم العرف
للعقل في خصوص محل النزاع في مسألتنا وهو ما اختلف فيه متعلق الامر مع متعلق النهي كما في
مثل صل ولا تغصب ولا تغصب في الصلوة ونحوهما او لا تصل في المكان المغصوب من نظائرهما مما
لا يختلف متعلق الامر مع متعلق النهي الا بالقيود الخارجية بيان ذلك انه يمتنع فرض تجويز
العقل الاجتماع لكان كون متعلق الاوامر الافراد فلا وجه لحكم العرف بالاستحالة فيمثل صل
ولا تغصب ونظائره وكونهما متعارضين على وجه يجب تخصيص احدهما بالآخر لانه لا يخلو اما ان يستند
فهم التعارض الى القرينة العقلية او الى الانصراف العرفي بمعنى ان الحكم متعلق بالافراد الخاصة
بحكم الانصراف اما الاول فخلاف المفروض لان القرينة العقلية الموجبة لصرف الخطابات عن
ظواهرها في مثل صل ولا تغصب ليست الا استحالة الاجتماع عقلا والمفروض حكم العقل بجوازه
الاجتماع واما الانصراف فلانه هو ما يتخطر ان الانصراف لا بد ان يكون سببا عن احد اسباب

امرين احدهما غلبة الوجود والآخر غلبة الاستعمال وكلا سببين في غمتهما الا قلت يمكن دعوى
استنادا الفهم المزبور الى الوضع لا الى القرينة ولا الى الانصراف الموجب للتبادر عند اهل العرف على
ما تمسك به القائلون بتعلق الاوامر بالافراد قلت فعلى هذا لا يبقى تجويز العقل الاجتماع بين
الامر والنهي وجه فان الموضوع للامر متعلق بالافراد فكيف يحكم العقل على هذا الفرض بالجواز
اللهم الا ان يقال ان المراد ليس تجويز اجتماع حقيقة الامر مع النهي بل المراد انه يجوز اجتماع الامر
اذا فرض تعلقه بالطبيعة من حيث هي مع النهي وان كان هذا ليس من اجتماع الامر والنهي حقيقة
لكن قد يقال ان هذا خلاف ظاهر المفصل المزبور فان ظاهره تجويز الاجتماع عقلا بين المدلول
الحقيقي للامر مع النهي والا لا بد من صرف كلامهم عن ظاهره لو كان ظاهرا فيما ذكر لما عرفت
من عدم تعقل غيره لا يقال انه لا يساعد ذلك مذهب المفصلين كلام بعضهم فانه ليس مذهبهم تعلق
الاوامر بالافراد وضعا قلت يكفي في تصحيح مرامهم كون المراد من الاوامر الطبائع من حيث الايجاد
الخارجية فان مرجعه الى مطلوبية الايجاد الخارجي ومآله الى تعلق الاوامر بالافراد فتامل ومنها
تعرف معنى تفصيل جماعة مثل صل ولا تصل في المكان الغصبي ونحوهما من امثلة النزاع الا في بين
العقل والعرف فانه لا يستقيم الا بان يقال ان متعلق النهي في قوله لا تصل في المكان المغصوب وان كان
هو خصوص افراد الصلوة الواقعة في المكان المغصوب على حسب ما يساعد عليه ظاهر اللفظ عرفا
فيتجه الاجتماع لكان استحالة اجتماع المتضادين الا انه يجوز عقلا ان يراد منه اي من النهي او انه
متعلق النهي بالصلوة الواقعة في المكان المغصوب بوصفها الفارق اي من جهة الاتصاف بالغصبية
ولو كان هذا الفهم يحتاج الى قرينة خارجية فيؤول الى ان متعلق الامر حقيقة هو الحصة الغصبية
لا الصلوتية فيجوز الاجتماع عقلا ويرجع الى التغاير المتعلق كما في مسألة اجتماع الامر
المفردات لو كان مراد المفصل التفصيل في خصوص ما يفهم من اللفظ بحسب العرف فلا يستقيم لما عرفت
من عدم تعقله وقبله الكلام في مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق مما يكون متعلق الامر متحدا
مع متعلق النهي كالاكرام في المثال المزبور ومختلفا بالعموم من وجه بواسطة الاضافة كالعالم
والفاسق فان ظاهرهم الاطباق على انهما متعارضان فلا بد من تخصيص احدهما بالآخر كما يظهر
الاتفاق

من ملاحظة كلما تم في باب التعارض والترجيح فيكون مقتضى الجمع بين كلام المجوز في مقامنا هذا
والاتفاق المزبور في مسئلة التعارض والترجيح القول بالجواز عقلا وعدمه عرفا فيحصل التعارض
بينهما فيجب الرجوع الى المرجحات المقررة في محله والوجه في التفصيل المزبور ان يقال مقتضى الادلة
العقلية المتقدمة جواز الاجتماع وان اكرام العالم الفاسق اتيان للمامور به والمنهي عنه فلا تعارض
بينهما حتى يحتاج الى ملاحظة قاعدة التعادل والترجيح الا انه في العرف لما كان المثال المزبور ظاهرا
في كون متعلق الامر والنهي الافراد فيحصل التعارض بينهما لعدم امكان كون متعلق الامر والنهي شخص
الفرد وان اعتبر تعدد الجهة وذلك لان الجدوى انما هو بتعدد الجهات التقييدية واما الجهات
التعليلية فلا يجدي تكثرها في جواز الاجتماع ومعنى الجهة التقييدية كون نفس الجهة متعلقة
الحكم وعلى تقدير جعل المتعلق نفس الفرد فالجهات لا تكون الا تعليلية لانها لا توجب تكثر الموضوع
والسر في فهم العرف كون متعلقها الافراد اما بالنسبة الى النهي فظاهر فان النهي يفيد الاستغراق
الافرادي على ما قرر في محله واما بالنسبة الى الامر فلينظر ما ذكره التفتازاني في شرح التلخيص من ان
الالف واللام في مثل ادخل السوق للعهد الذهني لا الجنسي بقرينة الدخول فانه لا يتعلق الا بالافراد
لا نفس الطبيعة ففي ما نحن فيه نقول ان الاكرام ايضا لا يتعلق بالطبيعة عرفا وانما يكون تعلقه بها
عقلا فلا بد من ارجاع الامر المتعلق به اي بالاكرام ايضا الى الافراد ولازمه حصول التعارض بينهما
لما عرفت من عدم امكان تعلقهما بفرد واحد لا يقال ان متعلق الامر وان كان هو الفرد لكنه فرد
ما لا خصوص الافراد وفرد ما ايضا كلي كسائر الطبائع فلا بد للمجوز من الحكم بجواز الاجتماع حتى بلحاظ
على ما يفهمه العرف في المثال المزبور ونظائره من تعلق الاوامر بالافراد قلت فرد ما جزئي على ما قررنا
في مسئلة العام والخاص من ان الكلام المزبور يجري في امثلة ما نحن فيه جميعا اي سواء كان مثل صل
ولا تغصب مما يكون النسبة بينهما عموما من وجه او مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق مما تكون
النسبة بينهما عموما من وجه بالنسبة الى متعلق المتعلق فما الوجه في تخصيص فهم التعارض عرفا
بالثاني دون الاول قلت الفرق ظاهر فان الظاهر من تعلق الاحكام بالطبائع ما لم تقم قرينة
صارفة لها الى الافراد وهي في مثل صل ولا تغصب غير موجودة بخلاف مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق

الفاسق والحلال فان الاكرام ونحوه من الامور التي لا يتعلق الا بالافراد في العرف قرينة على
على صرف الالفاظ عن ظواهرها هنا كما اذا جعلنا مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق داخلا
في محل النزاع كما هو الظاهر نظرا الى ما ذكرناه سابقا من ان محل الكلام في مسئلتنا هذه انما
هو فيما يكون متعلق الامر مغايرا لمتعلق النهي في مسئلتنا هذه انما هو فيما يكون متعلق الامر
مغايرا لمتعلق النهي بحسب الحقيقة بخلاف المسئلة الاتية ولا ريب في وجوده في هذا المثال
والشاهد فان اكرام العالم طبيعة مغايرة لاكرام الفاسق نظير التغاير الموجود بين الصلوة
والغصب واما بناء على كون مثل نظير التغاير هنا ومثله في محل النزاع وتمامية الاجماع
من المجوزين فلا نعني على استحالة الاجتماع فيه فلا يكون من موارد التفصيل حتى يحتاج
الى التوجيه بما تقدم والوجه في جعله خارجا عن محل النزاع ان مجرد التغاير الاعتباري لا
يجدي في جواز الاجتماع حتى بناء على مذهب المجوزين بل يحتاج الى تغاير خارجي حقيقي وهذا
ظاهر لا يحتاج الى البيان فان التغاير بين الغصب والصلوة لما كان كونهما طبيعتين متعددتين
موجودتين في الخارج اذا لوحظ قطع النظر عن اعتبار المعتبر اوجب الحكم بجواز الاجتماع
في محل الاجتماع وهو الصلوة الموجودة في المكان المغصوب فان لكل واحد من الطبيعتين
وجود اصلي مغاير للاخر وان حصلا بوجود واحد دفعة واحدة والا اتحاد في
الوجود الخارجي لا يوجب ارتفاع الاثنينية والمغاير الحقيقي بين الشيئين كما هو مقرر عندهم
واما في ما نحن فيه متعلق الامر والنهي بالذات ويتغاير بواسطة الاضافة كما في امثال اكرم
العالم ولا تكرم الفاسق فلا تغاير في مادة الاجتماع حقيقة ضرورة ان من اكرم العالم
الفاسق لم يوجد منه اكرامان في الخارج ولا يصدق عليه انه فعل فعلين دفعة واحدة
نظير ما قلنا في الصلوة الموجودة في المكان المغصوب كونها فعلين حقيقة لا بمجرد اعتبار
المعتبر فالاكرام في مفروض المثال المزبور انما هو موجود خارجي بوجود واحد قد يضاف
الى الشخص باعتبار كونه فاسقا فيسمى باكرام الفاسق وقد يضاف اليه باعتبار كونه عالما
فيسمى باكرام العالم وقد عرفت ان نحو هذا التغاير الناشي من تحليل العقل لا يجدي في جواز

اجتماع المتضادين والسر في ذلك يتضح على بيان امر وهو ان الاكرام ونحوه من الافعال
الخارجية ليس الا من قبيل الاعراض الخارجية كالسواد والبياض ونحوهما مما يعرض اولا وبالذات
للافراد الخارجية فمعروض السواد ليس هو الطبيعة اولا وبالذات والافراد ثانيا وبالعرض
بخلاف مثل الاحكام من الوجوب والحرمة وغيرهما فانها معروضها اولا وبالذات انما هو الطبيعة
وثانيا وبالعرض هو الافراد بل اكرام زيد اكرام محمد عمر هو في الحقيقة امر واحد من حيث الاكرام وانما
التغاير بسبب تغاير المضاف اليه ولهذا يصح لك العطف بالواو بان تقول اكرمت زيدا وعمروا
اذا اكرمت العالم والفاسق بخلاف مثل الصلوة والغصب فانه لا يصح لمن اكرم العالم الفاسق
ان يقال صدر منه اكرامان بخلاف المصلي في المكان الغصبي فانه يصدق عليه انه صدر منه فعلان
فعل الغصب وفعل الصلوة اذا عرفت الفرق فقد عرفت ان قول المجوزين بعدم صحة الاجتماع في
مثل المفروض المثال المتقدم لا يلزم منه تفكيك بين العقل والعرف بل كلاهما في مثله متطابقا
على المنع ولكن التحقيق كما عرفت دخول مثله في محل النزاع ضرورة كون كل اكرام الفاسق
واكرام العادل طبيعتين متغايرتين موجودتين في الخارج كما هو مقتضى مذهب القائلين
بالجواز في المسئلة فلم لا يصدق على من اكرم عالما فاسقا انه صدر منه اكرامان لانا
نقول يصدق عليه ذلك اذا حيث ما يرتفع مصر محذور توهم خلاف الواقع كان يتوهم انه اكرامان
حصلا باكرام واحد مثلا واما الاطلاق اخر اكرامان فهو لما كان كونه ظاهرا في تعدد الاكرام في
نظر العرف لا يصح القول به في المقام ان قلت لا نم ما ذكرت انه لا تسلم مثل ذلك في مثل السواد
ونحوه من الاوصاف والاعراض الخارجية بان نقول ان السواد القائم بالشيء الواحد الخارجي
كالعباء مثلا سوادان موجودان بوجود واحد فانه من حيث قيامه بالعباء سواد ومن حيث كونه قائما
بالصوف سواد اخر بل ملاحظة سائر الاعتبارات موجب القول بوجود او ازيد من اثنين منه في محل
واحد قلت لا نلتزم ذلك ضرورة الفرق بين مثل السواد الموجود في الاعتبارات الخارجية
مثل الاكرام من حيث كون الاول من الامور الخارجية العارضة للاعيان بالذات وملاحظة الاعتبارات
لا يوجب تكثرها بخلاف الاكرام فانه من الامور الجعلية الموجودة بايجاد المكلف وليس من عوارض خصوص

الشخص بل الطبائع كالعالم والفاسق ونحوهما فاللازم ان يكون اكرام العالم الفاسق وجودين
خارجيين وبوجه اخر الجهات المزبورة في السواد لا يوجب تعدد الموضوع لان متعلق السواد انما
هو الجسم الخارجي ولا يمكن اعتبار الجهات التقييدية مع ذلك بل لا بد من كون رجوعها الى الجهات
التعليلية بخلاف مثل الاكرام فان الجهات فيه تقييدية موجبة لتكثر الموضوع فان اكرام العالم
غير اكرام الفاسق فمن اكرم مادة اجتماع العالم والفاسق اوجد فعلين بناء على مذهب
من يقول به في مثل الصلوة والغصب فالتحقيق ان مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق مما يدخل
في محل النزاع في المسئلة وان العقل يجوز فيه الاجتماع كما في الصلوة والغصب بعينه لعدم
تعقل الفرق بينهما بوجه وانما الحكم بلزوم تخصيص احدهما بالاخر بما فهم من العرف من جهة
الكلام ومثله الحال في امثلة المسئلة الاتية كصل ولا تصل في المكان المغصوب فان مراد
معقول بالجواز عقلا وعرفا انه يجوز ان يتعلق النهي بالصلوة باعتبار وصفها المفارق وهو
الغصب فتكون الصلوة المأمور بها ان يصح الامر بالنهي عن الغصب فيتغاير المحل ولكن المتبادر من المثال
عرفا غير ذلك وان المنهي انما هو الصلوة الواقعة في المحل الغصبي من حيث كونها صلوة واقعة
فيه كما تقدم تفصيله في اوائل المبحث ثم انه لا بد من بيان امر هو غرة المسئلة وقد تقدم
بيانه في اوائل البحث لكنه لا باس بالاعادة ثانيا للاشارة الى بعض الفوائد التي لم تسبق
الاشارة اليه فنقول لازم القول بجواز الاجتماع عدم وجود التعارض في مادة اجتماع الامر
والنهي ولازم القول بالعدم وجود التعارض فلا بد من تخصيص احدهما بالاخر ومن هنا
تعرف انه لا يمكن تعارض القطعيين على مذهبهم على معنى كونهما مقطوعي الشمول لمادة الاجتماع
لما تقرر من عدم امكان تعارض القطعيين كما تعرف وجوب تقديم القطعي منهما لو كان احدهما
قطعيا دون الاخر كما في مثال صل ولا تغصب فان حرمة الغصب على وجه يشمل الفرد الصلوتي
امر معلوم عقلا ونقلا فلا بد من تخصيص ادلة الصلوة فينحصر محل الكلام في الظنيين ومحل الكلام
فيهما في انه لا بد من الرجوع الى قواعد الترجيح وتعيين محل ان الترجيح قد يكون سندا وقد يكون

الافراد

من جهة الدلالة وقد يكون من جهة المدلول ثم مع فقد المرجح لا بد من الرجوع الى ما تقتضيه
الاصول العملية من الحكم بالفساد وعدم الحرمة جمعا بين العمل بالبرائة والاشتغال بناء على
القول بالاشتغال عند الشك في الشرطية والجزئية ولا يضر بها المخالفة العلم الاجمالي عند اقتضاء
اجراء الاصول الظاهرية ذلك مع عدم لزوم المخالفة القطعية من حيث العمل على ما قرر في محله
ثم ربما يتوهم في المقام استلزام الحكم بالفساد الحرمة وضعف مع انه ليس باولى من العكس اي القول باستلزام
عدم الحرمة الصحة اذ انما يتجه ان لو كان الحكم بهما اي الفساد والحرمة وقعة واحدة بل على وجه
الترتيب وليس فيها ترتيب كما هو واضح اما الكلام في الترجيح السندي فهو مبني على القول بجريانه في
العموم من وجه والمختار عدم جريانه كما وقع في محله واما الكلام في الترجيح الدلالي فهو ما تقدم
الاشارة اليه من ان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر لان مرجع الاول الى العموم الشمولي بخلاف
الثاني فان مرجعه الى العموم البدلي والاول اقوى من الثاني من باب دوران الامر بين تقييد المطلق
وتخصيص العام فيتعين الاول وهذا بناء على ما ذهب اليه جمع من كون المطلق حقيقة في الاعم
من المقيد كما هو مذهب سلطان العلماء واتباعه ظاهر واما بناء على ما نسب الى المشهور من كونه مجازا
في المقيد فلا يبعد صحته ايضا لما تقرر في محله من ترجيح التقييد على التخصيص مطلقا لكان الكثرة
والشيوع واقربية المجاز في التقييد الى الحقيقة حتى توهم كونه حقيقة ولذا اتفقوا على جواز التقييد
الى واحد بخلاف التخصيص واما الترجيح المدلولي اي الترجيح بين احتمالي الوجوب والحرمة وان
قطع النظر عن ملاحظة دلالة الامر والنهي فحكمه دعواه ايضا بان يقال احتمال الحرمة ارجح من
احتمال الوجوب لوجوه الاول ان الحرمة لكان كونه مستلزما للترك اسهل من الوجوب فيكون
ارجح ولا يخفى ما فيه الثاني ان القاعدة الموافقة المقررة ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
مقتضاها تقديم الحرمة وفيه ان المقصود مما يورد من منع القاعدة على وجه تقتضي الوجوب
ان ما نحن فيه ليس من موارد القاعدة المزبورة لوجوه الاول انها انما تجري فيما يكون للمورد من
موارد جريان الاصول كما في مثل شرب التتن لو فرض دوران الامر فيه بين الوجوب والحرمة وبعبارة
اخرى انما تجري في الموارد التي يتعين فيه الحكم بالتخيير على تقدير عدم الترجيح وما نحن فيه مما يتعين فيه
الاخذ

الاخذ بالاصول العملية كما تقدم فلا يكون من موارد الاشتباه والتحير بالتخيير بالقاعدة
المزبورة الثاني ان القاعدة المزبورة تجري فيما يكون الامر دائرا بين الوجوب والحرمة العينيين حتى
بحيث يكون الترك موجبا لفوات النفع وبالعكس وما نحن فيه ليس كذلك بل الامر دائر
بين الوجوب التخييري والحرام العيني فلا يكون اختيار الحرم موجبا لفوات النفع لثبوت الاتيان
بالفعل في الموارد المباح قطعا الثالث الاستقراء فان الشرع المقدس رجح احتمال الحرمة
على الوجوب في موارد قد حصل الظن من ملاحظتها بكونها قاعدة مستمرة في كل مورد من الموارد
قد حصل الظن ومنها امر الحائض بترك الصلوة استظهارا مع ان الامر في صلوتها
دائر بين الوجوب والحرمة ومنها امره باهراق الماء المشتبه بالمحصور والانتقال الى التيمم
مع ان الامر فيه ايضا دائر بين الوجوب والحرمة وفيه منع الاستقراء بل نقول لم نعثر على
مورد رجح الشرع المقدس احتمال الحرمة من حيث هو لاحظة الموردان المزبوران فضلا عن دعوى
الاستقراء المفيد للظن لكلية القاعدة واما ما ذكر من امر الحائض بترك الصلوة استظهارا
ففيه ان الاستظهار بترك الصلوة ان قلنا باستحبابه كما هو المشهور فلا شهادة فيه للدعوى وان
قلنا بوجوبه فليس من جهة دوران الامر بين احتمالي الوجوب والحرمة ورجحان الثاني ولذا
لم يتمسك به احد من القائلين بالوجوب بل مدرك القول بوجوب ترك العبادة في ايام الاستظهار
هو قاعدة الامكان وتحقيق هذا اذ ادرك الاستظهار رجعا بقضاء ايام العادة واما الوارد
ترك العبادة برؤية الدم للمبتدئة والمضطربة مطلقا تقديم القول به ليس مستند القائل غير رجحان
الترك على الفعل بل دليلهم قاعدة الامكان كما ان القائلين بخلافهم يستندون الى استصحاب
الطهارة لا ترجيح جانب الوجوب على الحرمة ومنها حكم بوجوب الاهراق والتيمم اذا انحصر الماء
في الانائين المشتبهين فان الامر فيه دائر بين الواجب وهو الوضوء بالماء الطاهر والحرام وهو
الوضوء بالماء النجس وقد رجح الشرع المقدس جانب الحرمة وامر بالترك والانتقال الى التيمم
وفيه لكونه شاهدا للمقام سواء جعلنا الوضوء بالنجس حراما تشريعيا او ذاتيا اما على الاول
فظاهر لان مقتضى القاعدة في مثله ترجيح جانب الوجوب والحكم بوجوب الاحتياط كما في الصلوة

الى الجهات الاربعة والسر ان موضوع التشريع مرتفع اذا اتى بالفعل على وجه الاحتياط واما
على الثاني فلانه يكون المسالة من باب دوران الامر بين الواجب والحرام لكون الشبهة في
المكلف لا في التكليف وفي مثله لا بد من الحكم بالتخيير لا ترجيح جانب الحرمة ~~كما لا يخفى فظاهر ان باب~~
~~كما في الشبهة في التكليف~~ والسر ان الترجيح هنا يستلزم المخالفة القطعية لان معنى ترجيح
الحرمة الحكم بالترك فيحصل المخالفة بالنسبة الى التكليف الواجب قطعا كما ان معنى ترجيح الوجوب
الحكم باتيانهما احتياطا فيلزم المخالفة بالنسبة الى تكليف الحرمة بخلاف الحكم بالتخيير بمعنى اختيار
احدهما فعلا والآخر تركا فانه موجب للموافقة بالنسبة الى كل واحد من التكليفين احتمالا ولا ريب
ان الموافقة بالنسبة اليهما معا ولو احتمالا ارجح عند العقل من المخالفة القطعية بالنسبة الى احدهما
والمخالفة كذلك بالنسبة الى الآخر قلت وان كان مقتضى القاعدة الحكم بالتخيير فيما دار الامر بين
الواجب والحرام مع كون الشك في المكلف به الا انه ليس الغرض الاستشهاد به بل المقصود الاستشهاد
بخصوص هذا المورد من القاعدة لكان كون الحكم ترجيح جانب الحرمة بترك الوضوء بكلا الانائين
والانتقال الى التيمم قلت اذا ظهر ان مقتضى القاعدة لولا النص الحكم بالتخيير حتى في المثال المفروض
بطل فساد الاستشهاد بخصوص المثال ايضا اذ يعلم انه ليس الوجه في الحكم بالاهراق والانتقال
الى التيمم ترجيح جانب الحرمة على الوجوب والا لزم اطراده بل لخصوصية المورد ولعلها
ولعل الخصوصية التي اوجبت في المورد الحكم بالاهراق اي الوضوء لما كان له بدل وهو التيمم
كما يستفاد من قوله ان رب الماء ورب الصعيد واحد وان التراب احد الطهورين وغير ذلك
فيكون الاهراق والتيمم موافقة قطعية بالنسبة اليهما معا فيتعين الحكم به عقلا ولا وجه في المقام
ان يقال بترجيح جانب الحرمة على الوجوب نظرا الى عدم التعارض بينهما حقيقة فان وجوب
الوضوء الصلوة الواقع في المكان المغصوب لاشتماله على الاذن كالاباحة والندب ولكن هو
ليس الا كون الفرد مأذونا فيه من حيث تحقق الكلي المأمور به في ضمنه والحرمة لاشتماله على المنع عن الفعل
والمراد بالمنع من كل وجه فمقتضى الجمع بينهما الحكم بتعين الحرمة وبالجملة لا تعارض بين الحرمة
وغيرها من الاحكام الاربعة فاذا اجتمعت جهة الحرمة مع جهة غيرها من الاحكام الاربعة لا بد

لا بد من تقديم الحرمة فيه
هل النهي عن الشيء يقتضي الفساد
في النهي عن الامر وقبل الخوض في المسألة لا بد من بيان المفردات الواقعة في العنوان حتى يتشخص
محل النزاع فنقول اما النهي في الكلام فيه من جهتين الاولى ان المراد منه هل خصوص التحريمي او
الاعم منه ومن التنزيهي الظاهر الاول لانه المتبادر منه عند الاطلاق لا يقال يمكن جريان
الخلاف المزبور في التنزيهي ايضا قلت هذا لا يدل على العموم في محل النزاع كما هو ظاهر الثانية
ان المراد النهي الاعم من النفسي والغيري الاصلي والتبعي ايضا بناء على ما قررناه سابقا في مسألة
اقتضاء الامر النهي عن الضد من كون الظاهر منهم الاتفاق على اقتضاء النهي مطلقا الفساد واما
الشيء الذي نهي عنه فهو اما عبادة او معاملة والعبادة قد يراد بها معناها المصدري فيعم
العبادة بالمعنى الاخص وهو المعنى المصطلح عليه اي الماهيات المخترعة من الصلوة والحج والصوم
وغيرها مما فيه جهة عبادة ويمكن اتيانه على وجه القربة كغسل الثياب ونحوه والمتاجر و
يقابله الخارج مما لا يمكن اتيانه بقصد القربة مما ليس فيه جهة امر اصلا كالمكروهات و
المحرمات وقد يراد بها العبادات بالمعنى الاخص كالماهيات المخترعة ونحوها مما كان الداعي
في الامر فيه التقرب بحيث لا يسقط الاتيان به بقصد الامتثال والتقرب وهذا هو الاصطلاحي وتوبيخ
العبادة بالمصطلح عليه لا ما قيل من انها ما يتوقف صحته على النية فانه لا يخلو عن التسامح
فان المتوقف على النية ليس هي الصحة سواء اريد بها موافقة الامر كما هو المنسوب الى المتكلمين
او اسقاط القضاء كما هو المنسوب الى الفقهاء او ترتب الاثر وهو الصحة المعاملية بل المتوقف على
النية انما هو وجود المأمور به في الخارج اما الوارد في الصحة المعنى الاول منها مرتبط بالموضوع
ان العبادة هو ما يتوقف امتثال الامر على النية فيعم العبادة بالمعنى الاعم ايضا فان غسل الثوب
يصدق عليه ايضا انه مما يتوقف الامتثال به على القصد والنية سلمنا عدم الصدق الا على
العبادات الخاصة الا انه لا يتوقف مواضعه الامر على النية بناء على التحقيق من عدم كون قصد
القربة شرطا ولا جزءا بل هو من قبيل الدواعي فان نفس الداعي قطع النظر عن النية لو تحقق
للامر والنية انما هي من الدواعي ولو قلنا بان النية جزء او شرط فليس المتوقف عليه الصحة

بل نفس وجود العمل في الخارج لانه يكون على هذا العمل الخالي عن القصد المتبتر بما يصح سلب
اسم العمل عنه كالصلاة الخالية عن الركوع والسجود او غيرهما من الاجزاء الثابتة جزئيتها فان
لتوقف على الصحة حصول ذاتها لا وصف المطابقة واما لو اريد منها اسقاط القضاء فلان
تعريف العبادة بها بالمعنى المزبور مستلزم للدور فان مراد الفقهاء من تعريف صحيح العبادة با
سقاط القضاء لا مطلق الصحة بمعنى اسقاط الامر سواء كان في العبادات او غيرها والا لصح
اطلاقها على التوصليات كغسل الثياب فيصح ولو اتى بها على الوجه المحرم وهو باطل وعلى هذا فالدور
الصحة بمعنى اسقاط القضاء فرع معرفة كون المامور به عبادة فلا يجوز تعريفها بها [illegible]
مثلا وقع الخلاف في كون صلاة [illegible] من العبادات ام لا فلا يجوز توقيف كونه عبادة [illegible]
يتوقف صحتها بالمعنى المزبور الذي جعلنا انه فرع معرفة العبادة واما ان اريد بها المعنى الثالث
وهو ترتب الاثر فلان المراد من الاثر ان كان خصوص موافقة الامر او اسقاط القضاء فرجع
الى المعنى الاولين وان كان مطلق الاثر فلانه لا يتوقف كل اثر في العبادات على القربة بل لبعض العبادات
اثار يترتب عليها حتى لو كانت فاسدة ثم تعبير [illegible] الاحكام المترتبة فيه [illegible]
والعبادة بخلافها وقد يورد عليه بان [illegible] الا طريق الى العلم بالمصلحة الكامنة [illegible]
عليها ذكر بل المقصود انه اذا امر الشارع المقدس بشيء فاما ان يعلم الغرض منه او لا [illegible]
العلم بان غرضه التوصل الى امر معين كما في الامر بالغسل فانه من المعلوم ان المقصود التوصل
الى الطهارة كيف ما اتفق وكذا في الامر بتوجيه الميت الى القبلة فان الغرض التوصل الى القبلة كيف
ما اتفق فلا يكون الواجب تعبديا اذ لا يشترط فيه قصد القربة واما الاجمال وذلك اما بعدم العلم
اصلا او بالعلم في الجملة مع عدم العلم بالانحصار فانه لا يبقى شك في الحكم لوجوب قصد التقرب نظرا الى
ما يتوقف تحققه من توقف الامتثال على احد الامرين اما قصد الغرض [illegible] الى الامر واما الاتيان
بقصد التقرب وموافقة الامر وجوعه الى قصد الغرض ايضا اجمالا وهذا معنى العبادة ولا ينافي
ذلك ما ذكرنا في باب المقدمة من ان الاصل في كل واجب ان يكون توصليا والتعبد يحتاج الى الدليل
لان مرجع ذلك الى ان مقتضى الادلة انحصار الغرض في امر معلوم وهو حصول مادة المامور

المامور به في الخارج من المكلف كيف ما اتفق بخلاف الكلام في المقام فان المقصود منه بيان
انه على تقدير عدم العلم اما من الظهور المتقدم اصلا او لو فرض خصوص مقام لا يكون فيه ظهور
هل يحتاج الى قصد القربة ام لا ثم اذا عرفت معنى العبادة فنقول هل محل الكلام العبادة بالمعنى
الاخص والاعم الاول هو المتبادر لكن لو اريد منه الثاني كما اختاره في الشيخ كان اجود ويشمل
مثل الامر بالغسل كما [illegible] وغيره من التوصليات من جهة الاشتمال على جهة العبادة
ويكون الكلام في انه هل اذا اتى بالغسل مثلا على الوجه المنهي عنه يحكم بالامتثال والخروج معا
او بعدم الامتثال وان سقط الامر من جهة كون المقصود ايجاد الغسل كيف ما اتفق واما
المعاملة فيها ايضا قد يراد بها المعنى الاخص وقد يراد المعنى الاعم فيشمل ما عدا العبادات
والمعنى الاخص محل الكلام ليس الاخير قطعا لان من المعاملات بالمعنى الاعم ما لا يصح
الاتصاف فيه بالصحة والفساد ولا خصوص العقود بل المراد المعاملات التي يصح اتصافها
بالصحة والفساد كالانشاءات من العقود والايقاعات وغيرهما مما من شانه الاتصاف
بالصحة والفساد كغسل الثياب والاستنجاء والتزكية ونحو ذلك مما يترتب عليه الاثر مع قطع
النظر عن جعل الشارع المقدس ولما ما كان من الاحكام من قبيل الامور التعبدية المجعولة من الشارع
المقدس كالضمان بالنسبة لليد والولاية بالنسبة للتكليل والقتل او الرجم بالنسبة للزنا والقصاص
او الدية بالنسبة الى غير ذلك من المسببات الشرعية التي ليست مما يتصف الفعل بها انما
هو يجعل الشارع المقدس فليس داخلا في محل الكلام **وتوضيح المقام** ان محل الكلام في دخول
ما كان من قبيل الانشاءات من العقود والايقاعات في محل الكلام كما لا ريب في خروج الافعال
بالنسبة الى اثارها العقلية والخارجة عن محل الكلام لعدم ما يعقل القول بكون النهي بالنسبة
اليها مقتضية للفساد واما غيرهما فما كان من قبيل الاحكام في مقابل العقود والايقاعات
فلا شبهة في انها مما يقع على وجهين يتصف باعتبارهما بالصحة والفساد مثل الامثلة
المزبورة ونظائرها مما يترتب منه الاثر مع قطع النظر عن الشرع فانه يتصف بالصحة على
تقدير ترتب ذلك الاثر المترتب عليه وبالفساد على تقدير عدمه فان الصحة والفساد

لتبادر الا وقوع الشيء على ما ينبغي عليه من استتباع الاثار المتوقعة في كل شيء على حسب وعدم الدليل
على ذلك او لا عموم الادلة الدالة على اقتضاء الفساد وعدمه فانه لا معنى لتخصيصه ببعض الاشياء
دون بعض حتى فرض صحته الاتصاف بالفساد والصحة وثانيا ان الشيخ رحمه الله استدل على عدم
كون الاستنجاء مطهرا باستعمال الاحجار الخاصة كالمطعوم ونحو باقتضاء النهي الفساد وقال
رحمه الله فيه كل ما قلنا لا يجوز استعمال المحترمة او لكونه نجسا ان استعمل في ذلك وقلنا ان الموضع
لا يطهر لانه منهي عنه والنهي يقتضي الفساد انتهى وقد نقل في المجمع انه تعرض عليه بكونه خارجا عن
محل النزاع بل لم يجد من اورد على كلامه بذلك بل انما اورد عليه من اورد بانه لا يقتضي الفساد
لتعلق النهي بامر خارج او بغير ذلك الكلام الان في ان مقصوده انه يتعلق بمثله بل انما تعلق
بانكار الاقتضاء ثم ان الصحيح له معنيان احدهما ما يوافق الامتثال وهو المنسوب الى المتكلمين
وقد عرف ايضا بانه ما يوافق الشريعة ويورد عليه بانه منتقض طردا بالمباح وربما جعل المباح
كما انه ايضا خارج عن ذلك [illegible] وقد عرف ايضا بانه
ما يوافق الامر ويرد انه ينتقض عكسه بالمستحبات الا ان يقال ان المراد من الامر هو الطلب لكن لا يخفى
انه لا يدفع الايراد وثانيهما ما يسقط القضاء وهو المنسوب الى الفقهاء ولا يرد عليه خروج ما لا قضاء
له من العبادات لان المراد الاسقاط لو كان هنا قضاء كما ان المراد من القضاء مطلق التدارك كما قيل
لا خصوص القضاء المصطلح فلا يرد عليه ما قيل من كونه موهما الخلاف المقصود نظرا الى ان ما لا
يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى ثم الظاهر من ملاحظة كلمات القوم انهما بمعنيان
متغايران حقا اصطلح كل واحد منهما على واحد منهما الا انه يحتمل عندي بعيدا ان يقال بعدم اختلافهما
في الاصطلاح بل انهما متفقان على ان معنى الصحة هو ترتب الاثر والفساد بخلافه الا ان المتكلمين
لما كان نظرهم الى ملاحظة الثواب والعقاب المترتبين على موافقة الامر ومخالفته كان ترتب
الاثر عندهم هو ما يوافق الامر ويترتب عليه الثواب والفقهاء لما كان نظرهم مقصورا على بيان
الاحكام التكليفية او الوضعية المترتبة عليها الاحكام التكليفية بخلاف ما لا يترتب عليه
التكليف منها ككون الموافقة سببا لترتب الثواب والمخالفة للعقاب فانهم لا يبحثون عن مثله

قوله [illegible] يرد [illegible] الطلب [illegible] غاية انه [illegible] النقض [illegible]

عن مثله كان ترتب الاثر عندهم ما يسقط القضاء والفساد بخلافه والحاصل انه لا اختلاف
بينهم في معنى الصحة والفساد بحسب المفهوم بل المفهوم امر واحد عندهم وانما الاختلاف راجع الى
المصاديق بحسب اختلاف الانظار ونظير ذلك ما قد ذكرناه في الحسن والقبح حيث ان الظاهر ان
المعنى فيهما في المعاني المختلفة المذكورة فيهما راجعة الى اختلاف الانظار ومثلهما الطهارة
والنجاسة ثم انه قد ذكر ان كون النسبة بين المعنى المصطلح عند المتكلم مع المعنى المصطلح عليه عند
الفقهاء عموما وخصوصا مطلقا يجتمعان فيما لو اتى بالفعل على وجه يطابق الواقع ويفترق في
الفعل المطابق للامر الظاهري المنكشف فساده فانه صحيح على مذهب المتكلمين فاسد على مذهب
الفقهاء في الشرع والذي لكن فيه انه يحمل الامر في تعريف المتكلمين على وجوه لان المراد اما الامر الواقعي الاختياري
او الاعم منه ومن الامر الظاهري كالصلاة مع الطهارة المستصحبة وكذا اسقاط القضاء في كلام
الفقهاء يحتمل وجوها ثلثة لان المراد اما اسقاط قضاء الامر الواقعي الاختياري او الاعم منه و
من الواقعي الاضطراري والاعم منه ومن قضاء الامر الظاهري فعلى الاول انما يحكم بصحة
الصلاة اذا اسقط القضاء مطلقا كما لو صلى بالطهارة المائية او الترابية عند كونها موجبة
لاسقاط الواقع وعدم وجوب الاعادة والقضاء بعد ارتفاع العذر واما الصلاة بالتيمم اذا
لم يوجب سقوط القضاء كما في متعمد الجنابة وخشي على نفسه من استعمال الماء فانه يتيمم ويصلي
ثم يعيد صلوته كما يدل عليه بعض الروايات وكذا من منعه زحام الجمعة من الخروج حتى خشي
فواتها على قول وكذا من كان على قبر او في بدنه نجاسة ولم يكن معه ماء فانه يتيمم ثم يعيد كما
في قول وان كان الاظهر في ذلك كله عدم الاعادة فلا يتصف بالصحة بناء على هذا واما
بناء على الثاني فيتصف الصلاة بالتيمم في الصورة المزبورة بالصحة ايضا ولو قلنا بوجوب
الاعادة بعد ارتفاع العذر واما على الثالث فيحكم بالصحة فيما لو اتى بها مع الطهارة
المستصحبة وان وقع انكشاف الخلاف بعد الصلاة فانه لا ريب في كونها سببا لسقوط قضاء
الامر الظاهري نعم يجب اعادة الصلاة المستصحبة قطعا ولذا لوحظ كلام المعني
الاولى مع الثلثة الاخيرة يحصل احتمالات تسعة [illegible] المعنى المصطلح عليه عند المتكلمين

كما لو كان المراد من موافقة الامر الاحتمال الثاني من القضاء الواقع سط وقد يكونان متلازمين
كما لو كان المراد من الامر الامر الواقعي ومن القضاء ايضا القضاء الواقعي اذ كان المراد منهما الظاهري
وعلى بعضها يكون المعنى الفقهائي اعم كما لو كان المراد من القضاء الاعم ومن الامر في توضيح المتكلمين
خصوص الامر الواقعي لكن التحقيق ان هذا اي كون النسبة العموم والخصوص على ان يكون المعنى
الفقهائي اعم بوجود احتمال بل الظاهر ان الصحيح عند الكل ما اسقط القضاء الواقعي احيانا كما
اذا اضطر ربما اذ لا ريب في اطلاق الصحيح على الصلوة مع التيمم حتى في الصحيح للشرائط المفقودة
بقاء على القول بعدم الاعادة اذ لا معنى لاطلاق الفاسد عليه مع كونه مسقطا للامر الواقعي شرعا
الاعادة والقضاء على جميع القول به اعم من الفساد بخلاف مثل الصلوة مع الطهارة المستصحبة
فانه لا يحكم بصحتها بعد انكشاف الخلاف بمجرد سقوط القضاء الناشئ من الامر الظاهري والفرق بينه
وبين الاضطراري ان العذر الموجب لسقوط الواقع كما في الامثلة المذكورة حيث ان الملاك في الاول على
سقوط الواقعي الاختياري بخلاف الثاني كان بدله حل محله سقوط القضاء الاضطراري عن ان
وجب الاتيان بالاختياري بعد ارتفاع العذر ظاهرا فان الاستصحاب طريق مجعول فاذا انكشف تخلفه عن
الواقع لا يكون الا فاسدا بخلاف الامر الاضطراري في الامثلة المذكورة واما المتكلمون فيحتمل ان يكون
مقصودهم من الامر الاعم من الظاهري نظرا الى ما تقدم من ان مقصودهم البحث عن موافقة الامر
وعدمها من حيث كونها سببا لترتب الثواب والعقاب ولا ريب ان موافقة الامر الظاهري توجب
الثواب كما ان مخالفتها توجب العقاب ويحتمل كون المراد خصوص الامر الواقعي نظرا الى ان المتبادر
من لفظ الامر والمتعارف ان الاستصحاب طريق صرف لا انه بدل عن الواقع وفي عرضه فبعد انكشاف
الفساد يحكم بكون الصحة انما هو ظاهرية وانما يحسن ذلك بناء على القول بكون اعتبار الطرق الشرعية
من باب الموضوعية لا المرآتية ويدل على هذا صحة سلب الصحة عنها بعد انكشاف الخلاف ثم ان الفرق
بقي بيان امور منها ان بناء على كون المناط في الاتصاف بالصحة مطابقة الامر الظاهري او اسقاط
القضاء كما في الامر الظاهري واما بناء على كون المدار على مطابقة الامر الواقعي او اسقاط القضاء
كذلك فهل تتصف الصلوة مثلا قبل انكشاف الخلاف بالصحة او لا فيه وجوه الاول عدم الاتصاف

الاول عدم الاتصاف نظرا الى ان المدار على اسقاط القضاء الواقعي ولم يعلم بذلك
الثاني ان يبقى الاتصاف بها ثم بعد انكشاف الخلاف يحكم بالفساد من حين الانكشاف الثالث كا
لثاني الا ان الحكم بالفساد حينئذ من الاصل الحق هو الوجه الاول لما عرفت من ان المناط هو اسقاط
القضاء او موافقة الامر في الواقع وهو غير معلوم بالفرض فلا يمكن الاتصاف بالصحة ان قلت
مقتضى الاصل من استصحاب الطهارة ونحوه مثلا يثبت سقوط القضاء الواقعي في مرحلة الظاهر
وكذا مطابقة الامر قلت انما يثبت بالاستصحاب الاثار الشرعية من عدم وجوب الاتيان على القضاء
مادام الشك ونحو ذلك واما التسمية بالصحة فامر عرفي لا يمكن اثباته بالاستصحاب الا ثابت
خلافه اذ المتبادر منه هو اسقاط القضاء الواقعي في الواقع لا في الظاهر بدليل صحة سلب
اسم الصحة بعد انكشاف الخلاف من راس ومنها انهم قد عرفوا الصحة في المعاملات بترتب الاثر
والفساد بخلافه وقد يقيد الاثر بكونه مقصودا وقد يقيد بكونه مجعولا ايضا من الشارع المقدس
والتحقيق انه لا بد من كون الاثر مقصودا اي للفاعل لكن نوعا حتى لا يرد مثل اليد بالنسبة الى
الضمان والقتل والرجم بالنسبة الى الزنا ونحو ذلك كما تقرر فان امثال ذلك لا تتصف بالصحة
والفساد وكذا لا بد من كونه شرعيا اولا فالاثر العقلي والعادي لا يكفي في اتصاف الشيء بالصحة
والفساد ولا يشترط في كونه شرعيا ان يكون الاثر من المجعولات الابتدائية للشارع المقدس
بل يكفي فيه امضائه للآثار العرفية اما ما يكون من باب المجعولات الابتدائية كما في التطهير
بالنسبة للغسل فانه من المجعولات الابتدائية اذ المقصود النوعي من الغسل مع قطع النظر عن
جعل الشارع ليس هو الطهارة الشرعية بل النظافة العرفية وكذا الاستنجاء والتذكية ونحو
ذلك فالطهارة والحلية من مجعولات الشارع المقدس ابتداء واما ما يكون من باب الامضاء
للآثار العرفية فكما في العقود والايقاعات ومن ملاحظة ما عرفت يظهر بطلان ما صنعه بعض
من تعريفه الصحة مطلقا اي سواء كان في العبادات او المعاملات بما يصح من ترتب الاثر ليس
كما ينبغي فان الاثر المترتب في العبادات اما موافقة الامر او سقوط القضاء ولا اقل ليس من
المرتب

الامور الشرعية والثاني ليس من الامور المقصودة نوعا بل ولا شرعيا ايضا ان من اهل الصحة
والفساد من الاحكام الوضعية مطلقا كما ذهب اليه جماعة ومنهم صاحب الاشارات او ليس
منها مطلقا كما ذهب اليه اخرون بل لعله الاشهر او تفصيل بين المعاملات والعبادات بكونهما
في الاولى منها دون الثانية كما ذهب اليه الحاجبيان او فرق في العبادات بين المعنى المناط
المصطلح عليه عند المتكلمين وهو موافقة الامر والمصطلح عليه عند الفقهاء وهو اسقاط القضاء
بكونها على الثاني من الاحكام الوضعية ايضا كما في المعاملات دون الاول وجوه او اقوال والتحقيق
الكلام هنا في اصل ثبوت الاحكام الوضعية وعدمه بل الكلام في دخول الصحة والفساد فيها
على تقدير القول بثبوتها في الجملة وان السببية منها كما هو المتفق عليه من القائلين بثبوتها فان
القائلين بالثبوت اختلفوا في عدد الاحكام الوضعية فذهب كل فريق الى قول فقيل بكونها
ثلثة الشرط والسبب والمانع ذهب اليه العلامة والسيوري وغيرهما بل بعضهم جعل كونها
من خطاب الوضع متفقا عليه والحاجبي زاد عليها الرخصة والصحة والفساد في المعاملات و
الشهيد زاد عليها العلة والعلامة لكنه احتمل رد العلة الى السببية والعلامة اليها او الى الشرط و
الآمدي زاد عليها الصحة والفساد والرخصة والعزيمة وبعضهم زاد عليها التقدير والحجة كما عن
القرافي وعن بعضهم زيادة التقدير والاجزاء وعن بعضهم عد الحكم بكون الشيء جزءا او خارجا
والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين شرعا منها وذهب بعض الاواخر الى انها ليست بمحصورة
بمعنى ان كل حكم يكون من شانه ان ينصب من الشارع المقدس ولم يكن من الاحكام الخمسة التكليفية
فهو من الاحكام الوضعية لكن التحقيق عدم ثبوت الاحكام الوضعية راسا وعلى تقدير الثبوت
ليست الصحة والفساد منها وذلك لانهما من الامور العقلية الصرفة التي لا تحتاج الى توقيف من
الشارع المقدس اما الصحة في العبادات بالتفسير الاول فظاهر فان كون العمل الصادر من المكلف
موافقا للامر به للشارع المقدس عقلي ليس من المجعولات الشرعية بل لا يقبل الجعل اصلا وكذا بمعنى اسقاط
القضاء فانها ليس من المجعولات ايضا بل من الامور العقلية الصرفة واما في المعاملات فلان

فلان غاية ما يقال ان ترتب الاثر على امر من الامور لا بد فيه من جعل الشارع لكن فيه ان صحة المعاملة
ايضا ليست الا كونه مطابقة الفعل لما جعله الشارع سببا للنقل كما ان الفساد هو عدم المطابقة
بيان ذلك ان ما يصدر من الشارع المقدس في المعاملات ليس الا جعل امر سببا لامر كجعل البيع الجامع
للشروط المقررة سببا للنقل والانتقال ولا ريب في كونه من الاحكام الوضعية واما صحة ما يصدر
من الشخص في الخارج فليس الا عبارة عن كونه مطابقا للبيع الشرعي فلا يكون حكما مجعولا من الشارع
كما ان الصحة في العبادة ليست الا مطابقة عمل الشخص للتكليف فظهر ان الصحة في المعاملات
اما راجع الى التسبيب بجعل الشارع المقدس البيع سببا للنقل او الى امر عقلي صرف نظير الصحة في
العبادات فالفرق بين الصحة في العبادات والمعاملات لا وجه له واستدل القائل بكونهما
من الاحكام الوضعية لا من الامور العقلية الصرفة بان المدار في شرعية الحكم على ان يكون بيانه
وظيفة الشارع المقدس وان كان العقل مستقلا فيه والمقام منه فان الحكم بترتب اثار السبب
الشرعي عليه حكما وظيفة الشارع المقدس سواء كان موافقة الامر او اسقاط القضاء او غيرهما
وايضا لو ابتدأ الشارع بحكم الصحة من دون مسبوقيته ببيان اخر كان ذلك مستفادا من الامر بالشيء
فيقول اذا فعل كذا كان صحيحا فمثلا كما تستفيد من الامر والخطاب الذي هو يتوجه على المكلف فلا
فلا يطلع عليه الا بوضع الشارع ~~فلا يطلع عليه الا بوضع الشارع~~ مع ان الرجع يلزم ان يبقى لا يحتاج الطلب
منه الى ... فانه حكم عقلي صرف فلا يكون الطلب في مثله حكما شرعيا وايضا يلزم ان لا يكون
الحكم بحرمة الضد العام للواجب وبوجوب مقدمته ونحوها حكما شرعيا فان العقل مستقل
به ولا يحتاج ذلك من الشارع الى جعل اخر وفيه انه انما يصح لو جعلنا الحكم الشرعي عبارة عما ذكر من كون
بيانه من شان الشارع المقدس واما اذا كان المراد منه ما كان مجعولا من الشارع المقدس فلا يتم
شيء مما ذكر كما هو واضح وربما يلوح من ملاحظة دليل الطرفين كون النزاع فيه لفظيا وهو
ان الحكم موضوع لماذا وكيف كان فالاظهر ما تقدم بطوله للفضلين وما يرد عليه ومنها انه
ذكر غير واحد ان محل النزاع في المسئلة انما هو في اقتضاء النهي الفساد في الامور التي ثبت لها
صحة بحيث لو فرض عدم اقتضاء النهي الفساد لكان الحكم فيه الصحة واما ما لم يرد فيه جهة

الصحة كما في القاصد ونحو ذلك فيراد الظاهر من ملاحظة الادلة والعناوين تعميم محل النزاع
في كل ما من شانه ان يتصف بالصحة والفساد سواء ثبتت فيه جهة الصحة على الوجه المتقدم
ام لا نعم ما ليس من شانه الاتصاف بهما ككثير من المعاصي والمباحات بالنسبة للقربات ونحوها مما تقدم
فليس داخلا في محل النزاع نعم يتم الكلام المزبور اي تخصيص محل النزاع بما وردت فيه جهة
جهة الصحة في العبادات نظرا الى ان الفساد فيها عبارة عن مخالفة الامر فلا يستقيم القول
بان النهي يقتضي مخالفة الامر الا مع فرض وجود امر لها وبهذا ان الاصل في العبادات و
المعاملات ماذا قال الفاضل القمي اعلى الله مقامه المقدمة الثانية الاصل في العبادات والمعاملات
هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية وبهما الصحة والفساد فالاصل عدمهما وعدمهما
يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم وقد
انكر عليه بعضهم من جهة عد هذا من المقدمات فان لان المعنون في ان النهي هل يقتضي رفع
الصحة عما من شانه الصحة او لا فلا مدخلية للمقام ولا حجية لرفات الاصل في العبادات و
المعاملات الفساد فانه وان كان حقا الا انه ليس مقدمة للمعنون كما عرفت ان طرفي الحكم غير
مرتبط بالمقام الا ان يكون نحو مقدمة منساخة اي من باب الخروج على جملة القوانين ونحوها تبع
بانه ان خصصنا محل النزاع بمواد وجود جهة الصحة فلا يكون الكلام في الاصل المزبور
مقدمة للمسئلة لان القائل باقتضاء الفساد يأخذ بمطابقة العموم والقائل بعدمه ياخذ بجهة الصحة
المفروض وجودها فلا يكون للتكلم في الاصل المزبور مدخلية الا من باب المناسبة ولما اذا عمّمنا
النزاع على مثل القمار ونحوه مما لم ترد فيه جهة صحة فالتكلم في الاصل المزبور مما لا بد منه لان القائل
بعدم دلالة النهي على الفساد في مثل القمار مثلا لا بد له من بيان انه الى م يرجع حينئذ هل هو اصالة الصحة
او الفساد ثم لما كان نوع ما كان الفاضل القمي رحمه الله مخصصا لمحل النزاع بما وردت فيه
جهة الصحة فلا يتجه منه الكلام المزبور ثم ان كون مقتضى الاصل الفساد في المعاملات مما لا
ريب فيه فان الصحة فيها بمعنى ترتب الاثار الشرعية ولا ريب في كونها توقيفية فالاصل عدمها
وهو معنى الفساد في الامور التي من شانها الاتصاف بالصحة واما في العبادات فالصحة لها تفسيران

تفسيران كما تقدم احدهما موافقة الامر ولا شك في كون الاصل الفساد فيها ايضا على هذا التفسير لو
كان الشك في وجود اصل الامر او في انطباق المشكوك فيه فيه فاذا اتى المامور به بعد القطع بوجود
الامر في الجملة كالشك في انطباق الفرد الفاقد للاجزاء المشكوكة او الشرائط كما في الصلوة
تحت المامور به اما القسم الاول فالوجه فيه ظ لان الاصل عدم الامر واما على الثاني فقد يستدل
في اثبات الفساد فيه باصالة عدم انطباق الفرد المشكوك فيه على المطلوب لكن لا يخفى ما فيه
فان الشك في الانطباق كالعدم شك في الحادث فلا يجري الاصل فيه بيانه ذلك ان الشك
في الانطباق ناش عن الشك في ان الواجب هل المامور به طبيعة تعم المشكوك فيه اولا ونسبة الاصل
اليهما على السوية بل الحق ان يستدل عليه بالاصل في اللوازم وهو اصالة عدم كون الفرد المشكوك
محصلة للامتثال وعدم كون المكلف ممتثلا نظير اصالة بقاء الطهارة في الثوب اذا شك
فيها بسبب وقوع الرطوبة الدائرة بين البول والماء فان الاصل في الملزوم وان كان لا يجري
الا انه لا يضر في جريان الاصل في اللوازم كما قرر في محله لكن لا يخفى انه لا يتم ذلك الى كون
الاصل الفساد حتى في القسم الثاني وهو الشك في الانطباق القول بالاشتغال في الشك في
الشرطية والجزئية وكذا الشك في التعيين والتخيير كما لا يخفى والقول باصالة الفساد هنا مع
القول بالبرائة في الشك في الشرطية والجزئية وكذا التعيين والتخيير كما صدر عن الفاضل
القمي رحمه الله حيث اطلق اصالة الفساد في المقام مع مصيره الى البرائة في المسئلتين في بحث
اصالة البرائة لا يخلو من تناقض ويمكن الجواب عنه بوجوه الاول ان مراده من اصالة الفساد
في المقام انما هو اصالة الفساد في صورة كون الشك في اصل الامر لا في الانطباق فالمامور به
بعد القطع بالامر في الجملة الثاني ان ذهابه الى البرائة في المسئلة الاتية ناظر الى اقتضاء   في الشك
الادلة اللفظية من الاطلاقات الواردة في العبادات وكذلك المعاملات بناء على مذهبه من
كون الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيح مطلقا الثالث ان الحكم بالفساد هنا ناظر الى الادلة
الاولية على حسبما سمعت تقريره وما ياتي ناظر الى الاصل الوارد عليه مما يستفاد من ملاحظة ادلة
البرائة من العقل والنقل ولكن يشكل الوجه الرابعة لا يتم اما الاول فلانه خلاف الظاهر وتعميم الحكم

الحكم بمقتضى الاصل المزبور في كلا القسمين سيما وعنوانه في مسئلة النهي والقول بتخصيص محل
النزاع بما وردت فيه جهة الصحة قرينة ظاهرة على ذلك واما الثاني فلان القول
باصالة البرائة هناك اعم مما ورد فيه دليل لفظي يقتضي الدخول وعدمه بل مع فرض الاطلاق
لا حاجة الى اجراء اصالة البرائة اما الثالث فلان اصالة البرائة عن الشرطية والجزئية
والتعيين لا يعقل كونه واردا على اصالة الفساد على التقرير المزبور بل الاول وارد على الثاني
لا قلت الادلة العقلية للبرائة لا يعقل ورودها على اصالة الفساد على التقرير المزبور الا ان
الادلة الشرعية منها واردة قطعا قلت لا يستفاد من ملاحظة ادلة الشرع الواردة في البرائة
الا ما يستفاد من الادلة العقلية فهي واردة في سياق الارشاد والتاكيد لا ان مفاد العقل
والشرع مختلفان فالتناقض بحاله اللهم الا ان يقال في بيان المراد من ورود اصالة البرائة
على اصالة الفساد للتوفيق في المقام ان اصالة الفساد تحتاج الى كون المورد مشكوكا وهو انما
يتصور في القسم الثاني مع الاغماض عما يدل على برائة الذمة من الاجزاء والشرائط المشكوكة
وكذا من التعيين عند دوران الامر بينه وبين التخيير واما بعده فيحصل القطع بالعدم فلا شك   معه الشك
في شموله المامور به للمشكوك فالحكم بان الاصل في القسم الثاني الفساد مبني على فرض عدم ابعد
الالتفات الى اقتضاء الدليل العقلي من قبح التكليف من غير بيان وغيره والحاصل ان الورود
يتصور على وجهين الاول ان يكون من قبيل ورود الاصل المزيل على المزال مما لا يرتفع معه الشك
في طرف المورد حقيقة بل انما يكون الوارد من باب اليقين الشرعي الناقض لليقين السابق
الثاني ان يرتفع معه اصل الشك بحيث لا يبقى يقين سابق يقبل الاستصحاب كما فيما نحن فيه
ثانيهما اسقاط القضاء فان كان الشك فيه ناشيا عن الشك في موافقة الامر فالحكم كما تقدم
واما اذا احرز الامر كما في الصلوة بالطهارة الاستصحابية وشك في كونه مسقطا للقضاء حتى
متصف بالصحة الفقهائية ايضا بناء على كون المصطلح عليه عند الفقهاء اخص من المصطلح عليه
عند المتكلمين فالحق التفصيل بين الاعادة والقضاء فان كان الشك في اسقاط الاعادة
فالحق عدم سقوط الاعادة كما تقدم تفصيله في باب الاجزاء لكن لا منافاة بين كون الامر الظاهر

الظاهري مقتضيا للاجزاء حتى بمعنى اسقاط الاعادة لاصالة البرائة وغيرها ان يطلق   ٦٢
اصالة الفساد على وجه يشمل موضوع المقام ايضا ولعل الفاضل القمي رحمه الله لا يريد من قوله
ان الاصل في العبادات والمعاملات ما يشمل هذا قلنا ان كان الشك في اسقاط القضاء
فالحق الحكم بالصحة بمعنى كفاية الاتيان بالمامور به الظاهري وعدم الحاجة الى القضاء لاحتمال
كون الامر الظاهري بدلا عن الواقع والاصل البرائة مع وجوب القضاء ان قلت ان احتمال
كون الامر الظاهري انه من التخيير فعدم القضاء فليكتف به في عدم وجوب الاعادة ايضا قلت   كان كافيا
فرق بين الاعادة والقضاء لان الشك في الاعادة يرجع الى الشك في السقوط وفي القضاء
الى الشك في الثبوت والاصل في كل منهما العدم لا قلت الاصل عدم الاتيان بالمامور به الواقعي
فلازمه وجوب القضاء لانه من اثار عدم الاتيان بالمامور به قلت هذا انما يتم اذا كان
الشك في القضاء ناشيا عن الشك في سقوط الامر الواقعي وكثيرا ما يكون الشك في اصل
ثبوت التكليف او تعيين الامر الظاهري كما هو لازم القول بالتصويب مع احتمال ان يقال للاولى
في القضاء على صدق الفوات وهو عنوان عرفي لا يمكن احرازه بالاصل فتامل في ذلك فانه
لا يبقى ان الفوات على تقدير كونه عنوانا للقضاء لا يمكن احرازه بالاصول ثم ان هذا كله مقتضى الاصل الاولي واما الاصول الثانوية فربما تكون مقتضية
للصحة في العبادات والمعاملات وعلى هذه يبتني تمسك العلماء باصالة الجواز في المعاملات
والمراد منها القاعدة المستفادة من الاطلاقات والعمومات لا الجواز بمعنى اباحة التلفظ
بالصيغة فانه لا يجدي في الحكم بترتب الاثار كما لا يخفى والحاصل عدم الانضباط في الاصول
الثانوية الواردة على الاصل الاولي من جهة انها قد تكون جنسية كقاعدة التسلط في
الاموال وقاعدة الوفاء بالعقود وقد تكون نوعية كقاعدة لزوم البيع وجوازه المستفاد
من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقد تكون صنفية كالادلة الواردة في اصناف
المعاملات على اختلاف الاصناف ايضا في المراتب مضافا الى عدم كون التعرض لها من شان
الاصولي اعرضنا عن التكلم فيها ولكن لا باس بذكر بعض الكلام في قاعدة الناس مسلطون

على الوجه التام لكان كونها مما زالت فيه اقدام الاعلام فنقول حتى تمسك بها بعض الاعلام في اثبات جواز
العقد بالفارسية وجواز المعاطاة وهذا ناش عن عدم تحقيق المراد من اللفظ المزبور فانه
لا يدل على اثبات الجواز في شيء منهما وامثالهما وذلك لان مقتضى القاعدة اثبات التسلط
على المال وجواز تصرف المالك فيه باي نوع من انواع التصرفات من الاباحة والبيع والاجارة
وغير ذلك من انواع التصرفات المتصورة واما كون كلما يكشف عن المراد من الافعال سببا
ومعتبرا في نظر الشرع المقدس فلا اذ التسلط على نقل المال امر وكون العقد الفارسي او التعاطي
بالافعال معتبرا شرعا في افادته امر اخر والقاعدة المزبورة انما تنهض على اثبات الاول
اذ لولاه لزم التخصيص فيها واما الثاني فلا يستفاد من القاعدة او عدم اعتبار الشرع المقدس
التعاطي او العقد بالفارسية ورفض التسبيب عنهما لا ينافي بقاء التسلط ولا يوجب تخصيصا
في القاعدة ان قلت انما لا يكون تخصيصا اذا كان عموم القاعدة احواليا واما اذا كان اشخاصيا
فيوجب القول بعدم جواز العقد بالمعاطاة والفارسية تخصيصا قلت وان جعلنا العموم اشخاصيا
لكنه انما يشمل كل شخص من التصرف الواقع من المالك من حيث كونه فردا للتسلط واما من حيث
كونه مما شك في تسبيب الشرع المقدس للنقل الانتقالي او الفعل كالعقد فلا ...
يصح التمسك بها في اثبات الاباحة بالعوض والبيع المؤقت ... وغير ذلك ولقد
فرط من منع التمسك بها في امثال المقامات ايضا توهما ان مدلول القاعدة ليس الا اثبات التسلط
على المال على الوجه الثابت شرعا فيكون مجملة ولا يخفى ما فيه بعد ظهورها في الاطلاق في القاعدة
سيما بعد ملاحظة اصالة عدم الاجمال في كلام الحكيم على ما قرر في محله هذا ولنا قاعدة اوفوا
بالعقود ... جواز التمسك بها في اثبات جواز العقد بالفارسية ... بعموم لفظ العقود
فيكون من هذه الجهة اعم من قاعدة الناس مسلطون على اموالهم وقد يتخيل ان المراد
منها ... اثبات صحة انواع العقود فلا يصح التمسك بها في امثال ما ذكر لكنه ضعيف اضبط
ذلك فانه ... الكلام في الجهة الاولى من الكلام في الجهة المراد من النهي واما الجهة
الثانية فنقول محل النزاع في المسئلة فيما يتعلق النهي بنفس العبادة او المعاملة واما اذا كان

اذا كان متعلق النهي الامر الخارج منهما خارج عن محل النزاع وان كان ... بكونه فيهما كما
بقوله لا تكتف في الصلوة او لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة وغير ذلك فضلا عما يطلق فيه
النهي ولا يقيد بكونه فيها كان يقول صل ولا تكتف او لا تنظر الى الاجنبية والوجه في الاول
اي كونه محل النزاع في ما يكون متعلق النهي نفس العبادة والمعاملة ظاهر بعد ملاحظة العنوان
ولا دلالة واما الوجه في خروج ما يكون متعلق النهي الامر الخارج فان ابو حنيفة التقييد المزبور
فلما عرفت سابقا انه داخل في بحث اجتماع الامر والنهي اذا فرض اتحاده مع عنوان المنهي في الصلوة
واما اذا فرض عدم الاتحاد وكون الاجتماع موردنا لكان حرمة النظر الى الاجنبية فالامر ظاهر
واما اذا كان المنهي عنه ماخوذا على وجه التقييد فلان النهي في مثله ان فرض كون المراد
منه الحرمة الذاتية فعدم الاقتضاء اجماعي وان كان المراد منه النهي الغيري فحا قضاء الفساد
اجماعي لان النهي على هذا يكون مسوقا في البيان مانعية الشيء المنهي عنه في الصلوة فيقتضي
الفساد جزما ومثله الاوامر المسوقة لبيان الاجزاء والشرائط ... المراد منها ايضا ليس الوجوب
النفسي بل الارشاد الى الاجزاء والشرائط ... ما لا يكون مشتملا عليها من الافراد الجهة الثالثة هي المقتضي لفساد
ان النهي المتعلق بالعبادة او المعاملة يتصور على اقسام لانه اما يكون متعلقا بها لنفسها او لجزئها
او لوصفها الداخل او لوصفها الخارج المتحد معه في الوجود واما الغير المتحد معه في الوجود فقد
عرفت خروجه عن محل الكلام وقد مثلوا للمنهي عنه لنفسه من العبادة بصلوة الحائض وهو
مبني على كون صلوة الحائض منهيا عنها واما لو جعلنا الصلوة لوصفه في ايام الاقراء فهي
عين النسك فتكون من المنهي عنها لوصفها ومن المعاملة بالنهي عن بيع الحر والخنزير ونحوها
الظاهر كونها من المنهي عنه لوصفه لعدم تعلق النهي بذات البيع مع قطع النظر عن الاوصاف
وقد يمثل بنهي السفيه عن البيع وفيه انه مجرد فرض والا فالمنهي ما تعلق به مقيدا بكونه لنفسه بل المنهي عنه هو البيع
... دون اذن الولي وقد يمثل بالنهي عن نكاح الخامسة وفيه ايضا ان النهي
متعلق بالنكاح الخاص لا مط واما المنهي عنه لجزئه من العبادة فيمكن التمثيل له بمثل لا تصل
الصلوة المشتملة على قراءة العزائم وبما هو قبيل ... لا تقرء العزيمة ... قلت على الثاني لا يكون

لا تكون المثال منطبقا للممثل فان المراد من الممثل ما يكون النهي متعلقا بالعبادة ويكون هي
المحرمة لاجل الجزء لا ان يتعلق النهي بنفس الجزء قلت لازم تعلق النهي بالجزء تعلقه بالكل ايضا لانه
فان الكل في الخارج ليس الا نفس الجزء المحرم مع انضمام غيره من الاجزاء فاذا حرم جزء واحد من الاجزاء
لزم حرمة المجموع من حيث المجموع بالبديهة ان قلت لا نم الحكم بحرمة المجموع الحكم بحرمة الشيء فيراد
ليس الامر كذلك لحصول الاتيان بنفس الجزء المحرم قلت كلا بل حصول الحرمة اذا كان متعلقها المجموع من حيث
المجموع يتوقف على حصول كل الاجزاء بحيث لا يسبق حصول المتعلق ولذا نحكم بعدم حرمة
التصوير لنا فتوضيح عدم قصد الفاعل ايجاده تماما فانه لا يكون في ذلك الظاهر ... كون متعلق
الحرمة التصوير بشرط التمام واما من المعاملة فقد يمثل له الفاضل النراقي على تقدير القول بكون
المنهي عنه لجزئه البيع عبارة عن الايجاب والقبول بمثل بيع الغاصب جهلا المشتري بالحال فان المنهي عنه انما
هو خصوص الايجاب الذي هو جزء البيع لكن يرد عليه امران الاول ان صحة المثال المزبور مبني
على القول بكون بيع مال الغير فضوليا منهيا عنه وهو محل منع لعدم ... ادلة التصرف ...
سلب التصرف عن مثله كما حقق في باب الفضولي من كتاب البيع الثاني ان المقصود التمثيل لما كان
الكل منهيا بسبب الجزء وليس المثال المزبور كذلك لعدم قيام العقد بشخص واحد حتى يتوجه اليه
خطاب النهي بل يستحيل ... الا ان يمثل بما يكون الغاصب متوليا لطرفي العقد مع اشتغاله ...
بعد حصول الايجاب بلحوق اذن المالك وعدمه واما بناء على القول بانه عبارة عن النقل
فقال الفاضل المزبور ان الامثلة كثيرة واضحة واورد عليه بعض من نظر في كلامه بعدم العثور
على مثال له على التقدير المزبور فضلا عن الكثرة والوضوح لكن شيخنا ادام الله بقاءه مثل له بمثل
بيع ما يملكه وما لا يملكه كالحر والخل مثلا بصفقة واحدة فان النقل منهي عنه لجزئه لكن ربما
يرد عليه ان النقل امر وحداني بسيط لا جزء له وانما الجزء للمنقول اللهم الا ان يدعى ان تركب
المنقول يستلزم تركب النقل ايضا لكن فيه ما لا يخفى واما المنهي عنه لوصفه الداخل كالنهي عن من العبادة
الاخفات في مواد الجهر وبالعكس فانه لا ريب عقلا لحوق النهي لا حقا لا اصل الصلوة وبواسطة
على جهة ... الجزء المنهي عنه من المعاملة كالنهي عن البيع الربوي واما المنهي عنه لوصفه الخارج

الخارج الغير المفارق معه في الوجود فمثاله من العبادة صل ولا تصل في المكان المغصوب ومن
المعاملة يعلم بمقايسة ذلك واما المنهي عنه لوصفه الخارج المفارق معه في الوجود كما لو قال
صل ولا تغصب او امر بالبيع ونهى عن الغصب ان قلت اي وجه في جعل الجهر والاخفات من
الاوصاف الداخلة دون الغصب في مثل صل ولا تغصب واي ثمرة في تقسيم المنهي عن
الشيء لوصفه الى القسمين قلت اما الوجه في كون الجهر والاخفات من الاوصاف الداخلة فلان القراءة
في الخارج لا يقع الا على احد الوجهين فهما من مقومات القراءة وفصولها ومتقومان بها
وهذا المراد من الوصف الداخل فليس القراءة الحاصلة في الخارج على احدى الكيفيتين الا امر
واحد بخلاف الصلوة والغصب فانهما صنفان متغايران اجتمعا في مورد واحد ...
احدهما مقوما للاخر ومتقوما به او ليس العكس ومن هنا ترى ما فيما نحن فيه فان الغصب
وان لم يكن من مقومات كلي الصلوة الا انه من مقومات الفرد الواقع فانه كما يكون جعل الغصب
من مشخصات الفرد كذلك يكون الصلوة من مشخصاته ولذا ... واما ثمرة تقسيم المنهي
عنه لوصفه الى الداخل والخارج فيقال على القول بجواز اجتماع الامر والنهي فلانه لا يتم الجواز عند
القائل به في مورد كون الوصف المنهي عنه داخليا فيحصل الفرق بين مثل اقرء ولا تجهر ومثل صل
ولا تصل في المكان المغصوب ولا تغصب فيحكم بالجواز عقلا في المثالين الاولين لكن تعدد
متعلق الامر والنهي بخلاف المثال الاول فان المتعلق لا تعدد فيه اذ الجهرية والاخفاتية ليس
الا من كيفيات القراءة ومقوماتها فلا يصح اعتبار بقائها مع القراءة حتى يتعدد المورد والحكم
واما بناء على القول بامتناع اجتماع الامر فلا فرق بين الامثلة المزبورة بل لا
فرق بين العبادة المنهي عنها لنفسها والمنهي عنها لوصفها المفارق كصل ولا تغصب من جهة
الفساد اذ مرجع على هذا الى النهي عن نفس الصلوة لوصفها المفارق نعم ربما يحصل الفرق
بالنسبة الى كون الفساد سنخيا او ابتنائيا فما نهي عنه لوصفه المفارق لا يحكم بفساده الا ان في وجود
النهي فلو صدر الفعل عن الجاهل بالموضوع او بالحكم على وجه يعذر في جهله لا يحكم بالفساد
بخلاف المنهي عنه للوصف الغير المفارق او للوصف الداخل او لنفسه فانه يحكم بالفساد السنخي على

معنى كون الفرد المنهي فاسدا مطلقا اي سواء صدر من العالم او الجاهل او الصبي او غير ذلك
من موارد ارتفاع النهي الفعلي ثم انه قد يزاد على الاقسام المذكورة المنهي عنه لشرطه وفيه انه لا يصح
عده من الاقسام المقابلة بيان ذلك ان المنهي عنه لشرطه اما ان يراد به المنهي عنه لفقد شرطه
كالصلاة مع عدم الطهارة من الحدث او الخبث ونحو ذلك فانه ليس من محل النزاع في هذه المسألة
فان الفساد فيه اجماعي كما هو قضية الاشتراط ايضا عقلا واما ان يراد به كون العبادة
او المعاملة منهيا عنها لحرمة الشرط فنقول ان الشرط على قسمين احدهما ان يتحد مع المشروط في الصدق
بحيث تسري حرمة الشرط الى المشروط كما لو قال اشترط في الصلاة الستر فاستتر المكلف بالساتر
المغصوب فانه يلزم عقلا حرمة الصلاة ايضا لقضية الاتحاد الوجودي الا انه يرجع الى المنهي عنه
لوصفه المفارق المتحد معه في الوجود فلا يكون مقابلا لغيره من الاقسام وان لم يكن كذلك
فلا يستلزم حرمة الشرط حرمة المشروط حتى يصدق عليه انه منهي عنه لشرطه وذلك كما لو استتر
المكلف في الصلاة بلباس الشهرة او بلباس او غير ذلك ان قلت اي فرق بين كون الحرمة مسببة عن
الفصل وبين غيره مما ذكر حتى يفرق بين الامثلة المزبورة ويحكم في بعضها بالفساد وفي الآخر بعدم
الفساد مع اتحاد الشأن الاول فانه ليس قوله لا تلبس المغصوب الا كقوله لا تلبس لباس الشهرة
او على وجه الرياء او نحو ذلك قلت الفرق ظاهر فان حرمة لبس لباس الشهرة او لباس
الحشمة او لباس المرأة للرجل لا يوجب حرمة الكون الصلاتي بخلاف المغصوب فان
الكون الواحد صلاة وتصرف في مال الغير كالصلاة في المكان المغصوب فليس الصلاة
مع لباس الشهرة الا كالصلاة في محل التهمة او تحت جدار يخاف من هدمه مما لا يسري الحرمة
الى الكون الصلاتي والحاصل ان المنهي عنه لفقد الشرط خارج عن محل النزاع فان النهي فيه
من مقتضيات الفساد لا العكس واما المنهي عنه لحرمة الشرط فيرجع الى المنهي عنه لوصفه
الداخل او الخارج اذا كان متحدا مع المشروط في المصداق ومع عدم الاتحاد فخارج ايضا
من محل النزاع لان محل الكلام فيما يتعلق النهي بالامر الخارج مطلقا او مقيدا بوقوعه في العبادة
او المعاملة وقال الفاضل القمي رحمه الله ان المنهي عنه لفقد شرطه ليس الفساد فيه من جهة النهي وان

النهي وان كان باعتبار حرمته فالشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم
الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وبكون النهي دالا على الفساد
في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب
والبدن ونحو ذلك فلا يضر كونه منهيا عنه نعم انما يتم فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء مثلا وما
ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا انتهى كلامه رحمه
الله وهو مما يؤيد ما ذكرناه وان كان ذيل كلامه لا يخلو عن نظر هذا تمام الكلام في لفظ النهي واما
لفظ الاقتضاء فهل المراد منه اللغوي او العرفي او الشرعي او العقلي وجوه التحقيق السابق ان الاولين
غير مقابلين للاخريين بل المقابلة انما هو بين القول بكون الاقتضاء عقليا او شرعيا وكذا بين القول
بكونه عرفيا او لغويا لو كان خلاف كل بيان ذلك انه يحتمل ان يكون مراد من يقول بكون النهي دالا
على الفساد شرعا ان الشارع المقدس جعل النهي بمعنى جعله كاشفا عن المنهيات المخترعة وملزوما للفساد
فيكون مقابلا للغة والعرف العام لكن هذا الاحتمال وان امكن استظهاره من ملاحظة كلمات
القائلين بكونه دالا على الفساد شرعيا الا انه مما يمكن دعوى القطع بفساده اذ ليس بناء
الشارع المقدس على التصرف في مداليل الالفاظ العرفية كما يشهد به استقراء عادته فالتحقيق ان يقال
ان مراد القائل بكونه شرعيا انه يفهم من النهي لغة او عرفا معنى يلزمه الفساد في نظر
الشرع والقائل بكونه عقليا يريد به ان المفهوم منه في العرف واللغة معنى لازمه الفساد في
نظر العقل فعلى هذا ظهر عدم التقابل بين الاولين ولا الاخريين بل اللغة والعرف كاشفان عن
مدلول اللفظ وليس منهما الحكم بالفساد والعدم فاذا الكشف بهما مدلول اللفظ وليكون شأنهما
وتشخيص الصغرى يحكم العقل او الشرع بالحكم الكبروي وهو الفساد والعدم على ما هو شأن لهما
فتأمل ~~ولما الفساد والعدم على ما هو شأن لهما فتأمل~~ واما الفساد فقد عرفت معناه سابقا
اذا عرفت معاني المفردات الواقعة في العنوان فاعلم انهم اختلفوا في المسألة على اقوال ثالثها التفصيل
بين العبادات والمعاملات بالدلالة في الاولى وعدمها في الثانية وهو خيرة العلامة وعزي الى
المحقق ايضا ورابعها انه يدل عليه شرعا لا لغة اختاره الحاجبي وحكي عن السيد وخامسها انه

يدل عليه شرعا في العبادات دون المعاملات فرجحا ان تعلق بها بنفسها او لصفة لازمة لها كبيع
الملاقيح والمنابذة ونكاح الشغار ونحوها وغير ذلك
ولا نتعرض لدليل كل واحد من الاقوال مع ما يرد
عليها لايجابه التطويل ولنقتصر على ما لا بد من ذكره في المقام فنقول ان الكلام يقع في موردين الاول
في النهي في العبادات والثاني في النهي في المعاملات اما الكلام في المورد الاول فنقول ان النهي فيها
يستعمل في معنيين احدهما ما يقتضي الفساد اتفاقا والثاني محل النزاع المعروف اما الذي وقع الاتفاق
على اقتضائه الفساد من المعنيين المذكورين فهو ان يرد اطلاق او عموم يكون مقتضيا لصحة العبادة
كاطلاق اوامر الصلاة والصوم وغير ذلك ثم يرد بعدها نهي ناظر الى تقييد الاطلاق المزبور
ورفع الاذن الشرعي المستفاد منها كما اذا ورد بعد اطلاق الامر بالصلاة لا تصل في جلد
غير مأكول اللحم وبعبارة اخرى واضحة ان يكون النهي مستعملا في المعنى الارشادي ويكون المقصود
بيان عدم الاذن في ايجاد العبادة المنهي عنها وكونها فاسدة ولا يترتب عليها الامتثال فمثل هذا
النهي ليس سببا للفساد بل مسبب عنه ولذا حكم بفساد المنهي عنه مطلقا ولا يفرق بين ما لو وجد النهي
منفصلا او متصلا ويقابل في نفي مثل النهي الاوامر المسوقة للمعنى الارشادي كما في الاوامر الواردة في
بيان الاجزاء والشرائط واما الذي وقع الخلاف فيه فهو النهي المسوق لبيان حرمة الفعل كما لو قال
لا تصل في المكان المغصوب بقصد الحرمة لا الارشاد والحق فيه اقتضاء الفساد عقلا من دون
فرق بين تعلق النهي بنفسها او بجزئها او بوصفها المفارق او غير ذلك من الاقسام المتقدمة وذلك
لما تقدم في باب اجتماع الامر والنهي من ان العبادة لا تجتمع مع النهي من جهة الوجوب لكن كلما كان
الفساد مسببا عن النهي لا بد من اشتغاله عند اشتغاله فلو صلى في المكان المغصوب في حال غصب المكلف
في حال النسيان والجهل لا يحكم بفساده هذا لكن عمدة الاشكال في تمييز موارد استعمالات النواهي
الواردة في الشرع وهو موكول الى نظر المجتهد فالنظر بعين ملاحظة القرائن الموجودة في خصوص
الموارد هو المتبع الآن الذي ينفع هنا بيان القاعدة الكلية فنقول لما كان الاصل في مثل ذلك الاصل
هو الاخذ بالمعنى الثاني والبناء على حرمة المنهي عنه ذاتا لان الحمل على الارشادي خلاف ظاهر النهي

ظاهر النهي الا ان الذي يتبادر من النواهي الواردة بعد الاطلاقات او العمومات التي يستفاد منها
جهة التقرب للعبادة ظنا او قطعا او وهما كونها متوجهة الى تخصيص تلك العمومات والاطلاقات و
مستعملة في المعنى الارشادي ولذا لا يشك احد من العلماء في ان مثل لا تصل في مأكول اللحم او في الحمام
الكذائي او في الزمان الكذائي الفساد فلا بد من الاخذ به حتى يظهر من القرائن كون المراد الحرمة
ان قلت ما الوجه في ذلك مع انه يجب الاخذ بحقيقة اللفظ ما لم تقم قرينة على خلافه قلت الوجه
فيه ان سبق الاطلاقات قرينة لكون النواهي مسوقة لتقييدها كما ان كون الامر في محل توهم
الحظر او ظنه او شكه قرينة على ان المراد من الامر انما هو رفع الحظر المتوهم وكذا النواهي
الواردة في مقام توهم الوجوب او ظنه او شكه والوجه في الكل واحد مع انه يمكن دعوى عدم المجاز
في النواهي المسوقة في سياق الارشادية لامكان كونها مستعملة في الحرمة التشريعية
بان يكون المراد من مثل لا تصل مع جلد غير مأكول اللحم ان الاتيان بها بقصد الامتثال الشرعية
كما هو المقابل للمتعارف حرام لكن الاظهر ان المراد منها ليس الا الارشاد والحرمة التشريعية
متفرعة عليه عقلا لا انها مستعملة فيها واما الكلام في المورد الثاني وهو النواهي الواردة
في المعاملات فاعلم انها على ثلاثة اقسام الاول ان يراد منها حرمة ايجاد نفس السبب كحرمة
البيع وقت النداء او وقت تضيق سائر الواجبات فانه لا يراد منها الا حرمة ايجاد السبب
من دون ان يكون المقصود تحريم المسببات ولا ريب ان مثله لا يقتضي فساد المعاملة سواء
تعلق بها لنفسها او لجزئها او لوصفها المفارق المتحد معه في الوجود او غير المتحد معه في
الوجود او غير ذلك من الاقسام المتقدمة ضرورة عدم المنافاة بين حرمة السبب وترتب المسبب
عليه الا ترى في الاسباب العقلية ان شرب المسكر محرم ومع ذلك يترتب عليه الاسكار وليست
الاسباب الشرعية الا كالاسباب العقلية الثاني ان يستعمل النهي ويراد به حرمة المسبب لا نفس
السبب كان يقول الشارع المقدس لا تبع ولا يريد به مبغوضية ايجاد العقد الدال على التمليك بل
يريد به مبغوضية نقل الملك الحاصل منه كما في بيع العبد المسلم للكافر بناء على القول بصحة
البيع وحصول الملك واجباره على الاخراج عن ملكه وهذا القسم ايضا كالاول على ما نعلم

عدم الفساد لان الفرق بينهما ان في هذا القسم يجب للتخلص ورفع الاثم الحاصل من المعاملة
بفسخها وعلى الناس اجتنابه علاوة على ذلك على تقدير الاشاع لان الموضوع مبغوض بقاء الاثم
عند الشارع فيكون المطلوب رفعه كيف كان الثالث ان يتعلق النهي في المعاملة ويراد به
عدم ترتب الاثر المقصود منها عرفا عليها كما في بيع العبد المسلم للكافر بناء على القول بالفساد
وكبيع المجهول ونكاح المحارم وغير ذلك وهذا القسم من النهي يدل على الفساد
فالحاصل ما يستعمل فيه النهي اما مجرد عدم ترتب الاثر فيكون لمجرد الارشاد والحرمة التشريعية بان يكون
المنهي عن ايجاد المعاملة بقصد الشرعية كالاحكام المتقدم في النواهي الارشادية الواردة في
العبادات لكنه في غاية البعد هنا اذ لا ريب في ان نواهي الشارع المقدس واردة على طبق عادة
الناس من انهم انما يقدمون على ايجاد المعاملة بقصد الشرعية بل يقصدون الاثر العرفي او الحرمة
المقيدة بان يكون المراد الحرمة اذا قصد المكلف ايجاد المعاملة بقصد ترتيب الاثار كان يشتري
الجارية من مجهول بقصد الوطي او يزوج المحرم بالنكاح الفاسد بقصد ترتيب الاثار بناء على
ما تحقق في محله من حرمته بسبب الحرام كما يدل عليه ذم العقلاء لمن اوجده بهذا القصد
عدم ترتب المسبب في الخارج بل يستفاد من الاية والاخبار اما الاية فكقوله عز من قائل ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم فانها ظاهرة في كون حرمة السب انما هو
لكونه سببا للحرام واما الاخبار فقد تقدمت الاشارة الى اكثرها في اواخر بحث مقدمة الواجب
ومن جملتها نهي الامام ع عن ان يلعن الشخص اباه فقيل له هل يلعن الشخص اباه فقال ع
يلعن ابا غيره فيلعن اباه وكيف كان الامر فهذه المعاملات لو اوجدها المتخلص
اذا اوجدها لا بقصد ترتيب الاثار ولا التشريع اذا عرفت الاقسام الثلاثة المزبورة واحكامها فالاصل
في النواهي الواردة في المعاملات ماذا وهذا هو العمدة في المقام والا فالاحكام المذكورة المتقدمة
لا اشكال فيها فنقول ظاهر النهي عن المعاملة هو المعنى الاول فيحكم بحرمة المعاملة من دون الفساد
الا اذا قامت قرينة على عدمه فيحمل على المعنى الثاني لانه اقرب اليه فان فيه جهتين دليل الحرمة
والدلالة على ترتب الاثار ثم مع القرينة على عدمه يحمل على المعنى الثالث الذي هو ما يقتضيه استقلال النهي

النواهي المتعلقة بالمعاملة لا من حيث كونها معاملة بل من جهة اتحادها مع عنوان محرم
اخر كالنهي عن البيع وقت النداء بناء على كون النهي عنه لكونه مفوتا للجمعة ونحو ذلك
مستعملة في المعنى الاول فلا تكون مقتضية للفساد لا المعنى الثاني ونحوه وان كان اقرب
الى الاصول والقواعد من المعنى الثالث الا انه بعيد جدا حتى لم يحمله منا الا ما سمعته من
على القول بالتحريم ويؤيد المختار ما ذكره بعض المحققين رحمه الله في الاستدلال على اقتضاء النهي
الفساد من ان الظاهر ان لا يمضي الشارع المقدس المعاملات التي تكون مبغوضة عنده بعد
تخصيصه بما تكون المبغوضية من جهة عنوان المعاملة لا لعنوان عرضي اخر كما انه لا بد
من تنزيل ما حكي من الاجماع على تمسك العلماء قديما وحديثا على الفساد في المعاملات بالنهي
عليه فيكون الوجه فيه صحة الاستقراء المزبور والا فلو ادعي اجماعهم على الاستدلال بالفساد
حتى فيما تعلق النهي بالمعاملة بسبب اتحادها مع عنوان اخر فهو محل منع جدا ثم ان بعض المعاملات
قد يجتمع فيها جهتان للتحريم احدهما ذاتي والاخر من حيث كونها سببا لترتيب الاثار المحرمة
كنكاح المحارم فان ايجاد اصل النكاح محرم مع قطع النظر عن ترتيب الاثار المقصودة
كما ان ايجاده بقصد ترتب الاثار محرم اخر ولا يمكن استفادة هذين الامرين من دليل واحد
بل لا بد من وجود دليلين يدل احدهما على احد المعنيين والاخر على الاخر ومن هذا القبيل
اكثر المكاسب المحرمة ثم انه قد يستدل لاثبات ما اخترناه من اقتضاء النواهي المتعلقة بالمعاملة
من حيث ملاحظة عنوانها الفساد بخلاف المتعلق لعنوان عارضي بالاخبار منها ما رواه
الكليني في الصحيح على الصحيح والصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته
عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد
ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له
جائز وروى الكليني ايضا عن زرارة بطريق فيه موسى بن بكر والصدوق عنه عن زرارة
مرسلا عنه ع قال سألته عن الرجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال

ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها
الا ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا وان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما الاول فقلت
لابي جعفر عليه السلام فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص
لله ولرسوله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل عليه من
نكاح في عدة واشباهه وجه الدلالة انه يستفاد منه ان عدم العصيان لله تعالى في باب المعاملة
سبب الصحة كما يستفاد ان عصيانه تعالى سبب للفساد بل يستفاد عدم وجود سبب اخر له غيره اذ لو
فرض وجود سبب غيره لما صح الحكم باستنادها بمجرد انتفاء العصيان ثم بعد ملاحظة تفصيله عليه السلام
عصيان الله وعصيان السيد في اقتضاء الفساد مع ان الثاني يستلزم الاول ايضا لا محالة
السائل عن ابراهيم النخعي وحكم ابن عتيبة الذين هما من العامة ظاهر في عدم فرقهما بين اقسام
النهي والعصيان في اقتضاء الفساد لما علم من اقتضاء النهي للفساد للاستقراء واشتهار الحكم
بعموم مورده مضافا الى ما في ذيل الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيان يعلم ان مراده من العصيان
الذي هو سبب للفساد العصيان في نفس عنوان المعاملة لا من جهة اتحادها مع عنوان محرم اخر
لكن ذكر الفاضل القمي رحمه الله في القوانين انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية
لا بد ان يكون انه على خلاف المطلوب هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع لا المخالفة
ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها
على صحة الفضولي بعد الاجازة فيتبع وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد انه ليس العقد
خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا قلت حاصل مراده ان المراد من
العصيان ليس هو المخالفة في الحكم التكليفي بل في الحكم الوضعي بمعنى مخالفة جعل الشارع ترتيب الاثر عليه
في الشريعة كالمعاوضة ونحوه فلا يمكن الاستدلال بالرواية بناء عليه لاثبات الفساد في سائر افراد
البيوع حتى بيع الخمر ونحوه لورود جهة الصحة من قوله البيعان بالخيار وتجارة عن تراض ونحو
ذلك وربما يؤيد كلامه انه ليس العصيان مفروضا في سؤال السائل بل انما قال مملوك تزوج
بغير اذن سيده فينبغي ان يكون المراد من قوله ع عصى سيده مجرد عدم الاذن وكذا من قوله عصى

عصى الله بقرينة المقابلة لكن يرد عليه مع الاغماض عن كونه خلاف الظاهر من لفظ عصى عدم صلوح
ما ذكره من القرينة على صرفه عن المعنى الحقيقي لجواز احتمال ابقاء اللفظ على ظاهره نظرا الى حكم الامام
عن التزويج بغير الاذن بالعصيان فيراد كما هو الغالب في امثال هذه الامور الخطيرة ان جعل
العصيان بالمعنى المزبور لا ينافي المطلوب من دلالة الرواية لان كل ما ورد من الشارع النهي عنه بعنوان
المعاملة يصدق عليه انه مما لم ياذن فيه الله تعالى جزما فلا بد من الحكم بالفساد بحكم الرواية
ودعوى ان عدم الاذن لا يراد منه عدم الاذن التكليفي حتى يصح ما ذكر بل عدم الاذن الوضعي
بمعنى عدم الحكم بترتب الاثار كما في القمار ونحوه مما لم يرد فيه جهة صحة في الشرع اصلا باطلة لوجهين
الاول عدم صحة اعتبار هذا المعنى في قوله عصى سيده لان الاذن بهذا المعنى ليس من شان السيد
فيلزم التفكيك بين الفقرتين وهو خلاف الظاهر جدا فلا ينبغي ان يراد من عدم الاذن في
المقامين امر واحد الثاني ان جعل معنى عدم الاذن عدمها من حيث الحكم الوضعي لم يبق في
الغاية بل لا يتعقل معنى لكون الاذن وضعيا بل الاذن لا يكون الا تكليفيا كما هو ظاهر
وبالجملة لا ينبغي الريب في انه يستفاد من الرواية ان عصيان السيد لو فرض نظيره بالنسبة الى الله
تعالى يكون سببا للفساد كما لا ريب في وجود المعنى المزبور فيما نهى عنه الشارع المقدس من حيث
عنوان المعاملة مضافا الى ما يرد على قوله رحمه الله وغيرهما من عمومات الفضولي اذ ليس عندنا
عموم يستفاد منه الاذن في ايجاد النكاح الفضولي الذي هو مورد الرواية ان قلت ان اوفوا
يدل على الاذن فيه بناء على التحقيق من صحة العقد الفضولي وغيره قلت ان قوله تعالى اوفوا
ليس في مقام الاذن في ايجاد العقد بل في صدد بيان ان العقود اذا حصل في الخارج يجب الوفاء
بها سواء كان ايجاده باذن من الشارع المقدس ام لا ان قلت ان الروايات الدالة على نكاح العبد
فضولا مثل ما عرفت وغيره مما تدل على الاذن قلت مع ان الكلام في فقرات الروايات المزبورة
وان المراد من قوله عصى الله ماذا ان الرواية المزبورة ايضا ليست في مقام الاذن في النكاح فضولا
بل في مقام بيان عدم الفساد فرأسا كما في النكاح في العدة واشباهها نظير ما مر لا فرق في صحة
الاستدلال بالرواية على جريان المدعى من كون النهي مقتضيا للفساد اذا تعلق بالمعاملة من حيث عنوانها

وعدمه اذا تعلق بها لعنوان اخر بين جعل المقتضى بمعناه الظاهر او بمعنى عدم الاذن ولكن
جعله بمعنى عدم الرضا فيحق ان يراد منه انه اراد به انه لم يرض به امر من حيث نفس المعاملة واما
ان بها لم يرض به مولاه فاذا رضي به مولاه واجازه جاز لذلك كان انفع بالتوزيع والنسب لدفع
ما ربما يقال من وجه الفرق بين عصيان الله وعصيان السيد ان مرجع الثاني ايضا الى الاول
فان وجه الفرق ح في غاية الظهور فان ما كان معلقا على رضا الغير بعد يمكن لحوق الصحة عليه
بلحوق الرضاء والاجازة بخلاف ما اذا لم يرض به الله فانه لا يمكن لحوق الرضا بعد فرض
عدمه حين ايجاد العقد لاستحالته منه تعالى هذا ويمكن توجيه الايراد المتقدم على الرواية المزبورة بان
يق انه قد علم سابقا ان نهي الشارع المقدس عن المعاملة يتصور على وجوه ثلثة احدها النهي عن نفس
ايجاد العقد الذي هو سبب للاثار من دون نهي عن ترتيب الاثار بعد وجوده فضلا عن الفساد
الثاني ان يكون متعلق النهي في الحقيقة هو الاثار الثالث ان يراد منه الفساد وعدم الاذن في
المعاملة ايضا يتصور بالوجوه المزبورة والاستدلال بالرواية موقوف على كون المراد من العصيان
عدم الاذن مطلقا اما اذا كان المراد عدم الاذن على احد الوجوه المزبورة فقد يدل على الفساد
مطلقا فالمراد من عدم الاذن هو عدم الاذن بالمعنى الثاني فلا يصح التمسك بالرواية على الفساد
الفساد الا اذا ثبت ان نهي الشارع المقدس عن المعاملة من قبيل الثاني بمعنى كون مراده النهي عن
ترتيب الاثار كالملكية في البيع والزوجية في النكاح في اثبات هذا في اغلب النواهي الواردة في الشرع
مشكل بل مقتضى ظواهر الالفاظ حمل النهي على حرمة السبب حسبما تقدم بيانه واما قلنا ان المراد كذلك
لان قرينة المقابلة يقتضي بذلك فانك قد عرفت ان الظاهر من الرواية كون نكاح عصيان السيد
موجبا للفساد اذا فرض بالنسبة الى الله تعالى لا يلزم من التسبب بعد الترتيب ناظر الى الاثار
دون مجرد التسبب ضرورة انه لو قال لعبده لا تتزوج مريدا به النهي عن الزوجية لا مجرد ايجاد السبب
ومما تقدم يظهر وجه الاستدلال بصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في مملوك يتزوج
بغير اذن سيده اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا
لا يفعل الا باذن مولاه بل هذه الرواية اظهر في الدلالة على المطلوب كما سيتضح بظهورها في غير

معروفية كون العصيان سببا للفساد عند الراوي ومن هنا قال ذكره في السؤال والجواب
ودعوى احتمال كون المراد من السؤال عن كونه عصيان الله تعالى ترتب شيء من الاثار خلاف
الظاهر جدا فما قيل من انه لا اشعار فيها بالمقصود ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من القلم غير
جيد ومنها ما ورد فيمن طلق ثلثا انه ليس بشيء من خالف كتاب الله رد على كتاب الله والسنة لكن
فيه انه لا يدل على المدعى لاحتمال كون المراد من المخالفة من حيث الحكم الوضعي لا مجرد المخالفة نظير
النهي ومنها ما رواه الشيخ عن الثقات في طريقه داود ابن الحصين قال قلت لابي عبد الله ع
الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن تقريب
الدلالة انه ع استنبط الفساد وكونه زنا من الاية بتوسط دلالة الاذن من الله تعالى في النكاح منتف
بانتفاء القيد المذكور في الاية الشريفة وهو باذن اهلهن ولا ريب انه دليل على المدعى بطريق اولى
استدلال فصل بين كون ما يقتضي الصحة مناقضا للتحريم وعدمه بان ما يكون مقتضى الصحة
غير مناقض للتحريم كقوله احل الله البيع واوفوا بالعقود ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان
تكون تجارة عن تراض حيث ان الحلية والامر بالوفاء والاكل من التجارة عن تراض مناقض
للتحريم المستفاد من النهي يكون الحال فيه كما في العبادات فكما لا يمكن تصحيح العبادة المنهي عنها فكذا
الحال في المعاملة التي تكون مقتضى الصحة فيها الامر وعموم فعلى هذا كل معاملة ثبت تحريمها لا
يمكن التمسك لاثبات الصحة فيها بشيء من الادلة المزبورة واما اذا كان مقتضى الصحة فيها امرا
لا يناقض التحريم بل يمكن اجتماعه معه كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر فانه لا ينافي وجوب
المهر بحرمته في حال الحيض ونحو ذلك فلا يقتضي النهي الفساد وذلك لان مقتضي الصحة موجود
والمانع عنه من المضادة مفقود كما هو الموضوع فلا بد من الجمع بين الدليل الدال على الصحة
والدال على الحرمة ولا يخفى عليك ان هذا التفصيل في غاية المتانة ولا ينافي ما قدمناه
من المختار بل يرجع اليه لان حاصل ما ذكرناه ان النهي اذا فرض تعلقه بايجاد السبب من حيث
هو فانما يقتضي حرمة السبب من دون ان يقتضي حرمة المسبب لا فساده كما في النهي عن
البيع وقت النداء لتفويت صلوة الجمعة وكما في النهي عن تلقي الركبان حذرا من مفسدة الغبن ونحوه

كما يشعر به الاخبار الواردة فيه وقلنا اذا فرض تعلقه بالسبب باعتبار ترتب الاثار فهو يقتضي الفساد
وقلنا ان المتبادر من نواهي الشرع هو الثاني وان كان مقتضى الكثرة هو الاول لازم ما ذكرنا
تحرزا ان يق ان النهي كل ما ورد على المعاملة بالمعنى الاول فلا يناقض مقتضي الصحة من الاذن فيه
بالملاحظة المزبورة فيقتضي الفساد لكن يرد عليه امران الاول انه لا مورد يكون مقتضي الصحة
منحصرا فيما ينافي التحريم الا في مثل النكاح ونحوه فان الغالب لاستفادة الصحة فيه من نحو فانكحوا
ما طاب لكم من النساء ونظائره واما البيع فلا ينحصر استفادة الصحة فيه في قوله تعالى احل ونظائره
بل يكفي قوله ع البيعان بالخيار الكاشف في استفادة الصحة واللزوم وكذا الاجارة وغيرها
من المعاملة الثاني ان قوله اوفوا بالعقود واية التراضي مما يناقض تحريم المعاملة غير وجيه اذ لا
مانع من ان ينهى الشارع المقدس عن معاملة ثم يقول يجب الوفاء بعد ايجاده وكذا لو نهى عن تجارة
خاصة ثم يقول انه يجوز الاكل منه بعد حصوله نعم انما يثبت المناقضة بينهما على تقدير كون
المقصود من قوله اوفوا بالعقود انشاء الاذن في ايجاد العقد بقصد ترتيب الاثار وكذا لو
كان المقصود من المستثنى في اية التراضي انشاء الاذن في ايجاد التجارة كذلك ولا ريب في عدم كون
المراد ذلك بل المراد وقت وجوب الوفاء بالعقد او جواز الاكل من التجارة على تقدير وجود موضوعهما
في الخارج فالحق جواز التمسك بعموم اوفوا بالعقود وباية التجارة عن تراض في البيوع والمعاملات
التي ثبت حرمتها بنهي شرعي الا ان يستفاد من النهي كونه ناظرا الى ايجاد العقد بقصد ترتيب الاثار
فانه يقتضي الفساد لا محالة ويرفع مقتضي الصحة اذ لا يعقل من الشارع المقدس المنع عن العقد
بالقصد المزبور مع امره بترتيب الاثار لان معنى النهي المزبور ليس الا عدم ترتيب الاثار فيناقض
الكلام الثاني كما انه لو فرض الاذن في معاملة خاصة بقصد ترتب الاثار لا يتصور حكمه بعد
ذلك بفساد تلك المعاملة لان معنى الاذن الاول ليس الا ترتيب الاثار استدراك من قال باقتضاء
النهي الصحة كما حكي عن ابي حنيفة والشيباني مانه

مسئلة هل الامر يقتضي الاجزاء ام لا اختلفوا في ذلك وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من بيان امور
الاول هل البحث في المسئلة في اقتضاء الامر اللفظي او الاعم منه ومن اللبي احتمالات اقويها الثاني لما
يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين ثم هل النزاع في الاقتضاء اللفظي ام العقلي ام الاعم يمكن ترجيح الاخير
لكن الذي يظهر من ملاحظة الادلة في الاقتضاء العقلي فلا يكون البحث عن هذه المسئلة نظير البحث
في دلالة الامر على الوجوب ونحوه من مباحث الالفاظ الثاني قد عنون بعضهم المسئلة بما سمعت
وبعض الاجلة عنونه بانه هل يقتضي اتيان المامور به على الوجه الذي امر به الاجزاء ولكل وجه لان
لكل من الامر واتيان المامور به مدخلية في حصول الاجزاء فيصح اسناد الاقتضاء الى كل واحد
وان كان الثاني اوجه لان اتيان المامور به من قبيل جزء اخر العلة للاجزاء فهو انسب بان
ينسب اليه الاقتضاء مع ان الاول ربما يوهم كون النزاع في ذلك دلالة صيغة الامر فيكون
البحث من جملة مباحث الالفاظ وقد عرفت ان الحق خلافه ولو عنون بان الامر مع اتيان المامور به
هل يقتضي الاجزاء ام لا لكان وجها وان كان الظاهر افادة العنوان الثاني ايضا هذا المفاد
كما لا يخفى الثالث الاجزاء لغة عبارة عن الكفاية واصطلاحا ذكروا له معنيين احدهما حصول
الامتثال وهو بهذا المعنى لازم مساو للصحة في العبادات وثانيهما اسقاط القضاء بمعنى مطلقا
مطلق التدارك لا خصوص القضاء المصطلح لانه لو اريد به خصوص القضاء بمعنى المصطلح
فقط دون الاعادة يكون معنى قول القائل بان الامر لا يقتضي الاجزاء انه لا يقتضي سقوط
القضاء فقط وان اقتضى سقوط الاعادة والحال انه لا معنى لاسقاط القضاء دون الاعادة
اذ كل ما يسقط القضاء يسقط الاعادة لا محالة ولا عكس هكذا وجه الكلية هكذا قيل ولا يخلو من تامل
نعم الظاهر ان المراد مطلق التدارك بالمعنى الاعم من الاعادة والقضاء من لفظ القضاء هنا
ضرورة عدم خصوصية المعنى المصطلح في التسمية والنسبة بين المعنيين الاصطلاحيين
عموم وخصوص مطلق لان كون الفعل موجبا لاسقاط القضاء لا ينفك عن حصول
الامتثال فكل ما صدق اسقاط القضاء لا بد من صدق الامتثال بخلاف العكس فانه قد
يكون الفعل موجبا لحصول الامتثال ولا يكون مسقطا للقضاء كالصلوة مع استصحاب الطهارة

فانّها موجبة للامتثال لا محالة فانّ الاستصحاب من الادلّة الشرعيّة الظاهريّة فالعمل على طبقه يعدّ امتثالاً للامر الشرعي لكن لا يوجب سقوط القضاء على ما هو التحقيق عندنا ان قلت قد يكون الامر تام التشريع لم القضاء فاذا اوجب المكلف على الوجه الفاسد لا يحصل الامتثال مع انه يصدق سقوط القضاء فتكون النسبة على هذا بين المعنيين العموم من وجه قلنا لا نقول الفعل المزبور لم يكن مسقطا للقضاء ضرورة بل عدم القضاء مستند الى عدم شرعيته ولذا لو ترك الفعل لم يكن له قضاء الا الى اقتضاء اسقاط اتيانه مثل الفعل الاول ثانيا على نحو التدارك كان اسقاط القضاء الآن مساويا لحصول الامتثال ضرورة كون صحة الصلوة بالطهارة الاستصحابية ثمّ تلزمها سقوط التعبد باتيان الصلوة بالطهارة الاستصحابية ثانيا وان لم يقتض سقوط الصلوة مع الطهارة المائية ولا يخفى ان المعنى الثاني من المعنيين المزبورين وهو سقوط القضاء انسب بالمعنى اللغوي وهو مطلق الكفاية دون المعنى الاول وهو حصول الامتثال فانه بالمعنى الثاني انما هو جزء من المعنى اللغوي ان اردنا الاجزاء وعدمه بالنسبة الى ايجاد مثل الفعل الذي كان مرة الا القائلون بالاجزاء يقولون بعدم الكفاية ومثلوا برما اذا اريد من اسقاط الامر الظاهري كما لصلوة مع ظن الوضوء للامر الواقعي وهو الصلوة بالطهارة الواقعية وكذا اسقاط الامر الاضطراري كالصلوة مع التيمم الامر الاختياري وهو الصلوة بالطهارة المائية انما جعلناه ح مثالا لان المراد من الاجزاء بمعنى الكفاية هو الكفاية بالنسبة الى ايجاد مثل ما اتى به سابقا بخلاف المعنى الاول وهو حصول الامتثال واما المراد من الوجه في قولهم لبيان المامور به على الوجه الذي امر به فالظاهر انه كون المامور به جامعا لجميع الشرائط المعتبرة فيه ويحتمل كون المراد منه قصد الوجوب والندب لكن كان معناه ح ان يؤتى اتيان المامور به بوجهه فانّ الواجب عند القائلين باعتبار نيّة الوجه اتيان المامور به بوجهه لا اتيانه على وجهه وان امكن التصحيح ايضا بان نعني بالاتيان معنى الامتثال المعني منه عليه لابدّ ان يتكلّف في ضميره في قولهم على الوجه الذي امر به المامور به على الوجه الذي اعتبار بالمامور به على ذلك الوجه وهو كما ترى مع ان تخصيص خصوص قصد الوجه من بين جميع الشرائط بالذكر لا نظن لم نكتة فالمتعيّن ح ارادة المعنى الاول

الاول ومنها انّ الظاهر ان مرادهم في باب الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء كما هو المشهور هو انه يقتضي سقوط التدارك فلا يتصوّر قيام الدليل على وجوب التدارك نظرا الى احتياج تحقق حقيقة التدارك الى وجود خلل في المامور به كونه ماتيا به على وجهه وجامعا لجميع الشرائط المعتبرة فيه كما لا يتصوّر كذلك وامّا الامر بايجاد مثل ما اتى به ثانيا لكن لا بعنوان التدارك فلا ريب في جوازه وهو خارج عن محل النزاع وامّا مرادهم ان دلالة الامر على الاجزاء بمعنى عدم دلالة الامر اتيان المامور به ثانيا بعنوان التدارك للاول لكن مع الاغضاء عن عدم تعقل الامر بعنوان التدارك مع كون المفروض عدم وجود خلل في المامور به فلا يخفى ان ما يصلح ان يجعل محل النزاع بين المنكرين والمثبتين هو القضاء فمراد المثبت اقتضاء الاتيان على وجهه عدم صحة الامر بالقضاء ثانيا ومراد المنكر امكان قيام الدليل على وجوب القضاء وهو الذي يظهر من الكلام المنقول عن عبد الجبار حيث قال فيما حكي عنه لا يمتنع عندنا ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وادّيت الواجب ويلزم القضاء امّا الاعادة فلا يصلح ان يجعل محلا للنزاع وذلك لانه لا ريب في كون الاعادة من مقتضيات الامر الشخصي الاولي ولو فرض دلالة الامر الشخصي الاولي على لزوم التدارك يلزم دلالة الامر على التكرار فالاتيان اولا لم يحصل اتيان المامور به على وجهه وهو خلاف المفروض بل على هذا يكون الامر مقتضيا لعدم الاجزاء فيحسن التعبير بانه لا يقتضي الاجزاء فلو كان مراد النافي للدلالة على الاجزاء النفي حتى بالنسبة الى الاعادة يلزم عليه ان اقتضاء ذلك الامر الشخصي وجوب الاعادة غير معقول بل لا بد على هذا من جعل الامر دالا على وجوب التكرار وهو خارج عن مفروض ما نحن فيه من كون الاتيان بالمامور به على وجهه هذا كله مع الاغضاء عما سمعت من عدم تعقل الامر بالتدارك مع الاغضاء وفرض عدم خلل في المامور به اصلا بل بجهة انحصار الاجزاء والقول بجواز الحكم بوجوب التدارك على وجه القضاء انما يتصور امكانه على القول بكون القضاء بفرض جديد لا على القول بان القضاء تابع للامر جديد كما الاعادة فالظاهر كون الخلاف في الاعادة من جهة عدم صحة جريان النزاع فيه وبالجملة المحكي عن عبد الجبار وابي هاشم من عدم اقتضاء الامر الاجزاء غير منطبق الا من جهة كون مراده هو خصوص القضاء او كلامه منزّل

والموضوع

الاعادة بل ربما يحتمل في كلامه كون مراده من عدم اقتضاء الامر الاجزاء جواز امر الامر باتيان مثل الفعل الاول ثانيا والتسمية قضاء انما هو مجاز من جهة كونه مشابها له في الصورة بل الذي يظهر من كلام التفتازاني في شرح الشرح انه فهم هذا المعنى ولا ريب ان هذا المعنى خارج عن محل النزاع وكذا يعلم ان مرادهم امكان اقتضاء الامر الواقعي الاجزاء وان الامر الظاهري كذلك ولا الاعراض عما سلكه بعض من تطويل الكلام في بيان مرادهم والتعرض لبيان اقسام الامر واحكامها من حيث اقتضائها الاجزاء والعدم فنقول قد قسّم بعض الاصوليين الامر الى اقسام اربعة احدها الواقعي الاختياري كالصلوة مع الطهارة المائية ثانيها الواقعي الاضطراري كالصلوة مع التيمم ثالثها الظاهري الشرعي كالصلوة مع استصحاب الطهارة رابعها الظاهري العقلي كالصلوة مع ترك بعض اجزائه نسيانا والحق في القسم الاول اقتضاء الامر الاجزاء وعدم امكان خلافه وفي القسم الرابع عدم امكان اقتضاء الامر الاجزاء وفي الوسطين امكان كل من الاجزاء وعدمه لكن الواقع في الثاني الاجزاء وفي الثالث عدمه اما الدليل على اقتضاء القسم الاول الاجزاء مع عدم امكان خلافه فظاهر فانّ المفروض اتيان المامور به على وجهه وسقوط المصلحة الداعية الى الامر فالاتيان ثانيا ان كان لوجود خلل في الاول فهو خلاف الفرض والا فلا يعقل كونه تداركا للاول نعم لو اريد جواز امر الامر باتيان مثل ما اتى به اولا فهو مسلّم وخارج عن محل النزاع واما الدليل على كون الاصل في القسم الثاني اي الواقعي الاضطراري هو الاجزاء ما لم يقم دليل على خلافه فامران احدهما اصالة البراءة عن اشتغال الذمة بالواقعي الاختياري اذا حصل التمكن منه بعد الاتيان بالواقعي الاضطراري كالتيمم واستصحاب بقاء البدلية الثابتة حال عدم وجدان الماء مثلا فان قلت الاصلان مقطوعان بعموم ما دل على وجوب الصلوة المائية على كل من وجد الماء في الوقت مثلا قلنا لا عموم عندنا لكلّ انما الدليل يقتضي التيمم بالنسبة الى الفاقد والوضوء بالنسبة الى الواجد وثانيهما ان المكلف في اول وقت الظهر مثلا ليس الا مكلفا بكلّي الصلوة وهو القدر المشترك بين جميع الافراد المختلفة بحسب اختلاف الموضوعات من السفر والحضر والصحة والمرض ووجدان الماء وفقدانه ونحو ذلك ثم ان الشارع فصّل ذلك التكليف الثابت

اجمالاً بانه ان كان المكلف مسافرا فيجب عليه ركعتان وان كان حاضرا فاربع ركعات وان كان واجدا للماء فيجب عليه الطهارة بالماء والا فبالتراب ومقتضى ذلك كون الصلوة مع الطهارة وقد يستفاد من ذلك ان الامر موسع والمكلف مخيّر في ايجاد اي فرد من الافراد المؤقتة حتى الصلوة الاضطرارية مع فرض علمه بانه يتمكن من اتيان الوضوء لو صبر ساعة ولازم ما ذكرنا اذا وجد الصلوة مع التيمم ان يسقط عنه كل التكليف لان المفروض ايجاده فرده ولازم من حصول الامتثال عقلا كما في القسم السابق وصار ربما يتوهم ان التيمم بدل ما دام المكلف غير واجد للماء كلام ساقط جدا فان معنى البدلية ان ينوب عن المبدل منه ويسقطه مطلقا مع انه ايضا الاجزاء واما اثبات امكان قيام الدليل على عدم الاجزاء في هذا القسم مع ان مقتضى البرهان المزبور حصول الاجزاء فيه كما في القسم السابق فهو انه لما فرض كون الفرد المأتي به ناقصا بالنسبة الى الفرد الاختياري بحسب المصلحة يمكن للشارع تجويزه استدراك المصلحة الفائتة بعد ارتفاع الضرورة كما نراه في اوامر اهل العرف والعقلاء ايضا غاية الامر ان تعول انه يخرج عن الاعادة المصطلحة فيخرج عن محل النزاع كما عرفت سابقا لكن لا يخفى صدق الاعادة على ما امر به الشارع تداركا لما فات عما اتاه المكلف اولا وربما يستانس لذلك بما ورد من استحباب اعادة المنفرد صلوته بجماعة معلّلا بقوله على انه يختار الله احبهما اليه هذا كله في الاعادة واما الكلام بالنسبة الى القضاء فربما يتوهم ان الاصل عدم وجوب قضاء الصلوات المؤداة على وجه الاضطرار كالتقية والتيمم ونحو ذلك وكذا غير ذلك من العبادات نظرا الى صدق الفوت عرفا وقد ورد في الادلة ان من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت وقد عمل بمقتضاه المشهور لا يقال المفروض سقوط التكليف باتيان احد افراده وان كان الفرد المأتي من الافراد الاضطرارية فلا معنى للفوات حتى يحسن دعوى صدق الفوات في مثل الفوت بالنوم او الحيض قلت صدق الفوت ان وجدانا في

وليس منوطا على عدم الاتيان بالفرد من المأمور به بل يكفي فيه ترك الفرد الاختياري فيقال انه فات منه الصلوات الوضوئية بسبب فقدانه الماء ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما بانه اذا ثبت الحكم بالاجزاء بالنسبة الى الاعادة وان من صلى بالتيمم لا يجب عليه اعادة الصلوة لو وجد الماء وتمكن من الوضوء قبل خروج الوقت فالحكم بالاجزاء في القضاء اذا حصل الوجدان المزبور بعد خروج الوقت يثبت بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بينهما لكن فيه لامكان القلب بان يقال اذا ثبت عدم الاجزاء بالنسبة الى القضاء فبالنسبة الى الاعادة يثبت بالاجماع المركب والاولوية القطعية الثاني منع صدق الفوت اولا مع فرض الاتيان ببعض الافراد وتدارك المصلحة ولو في الجملة نعم لو فرض وجود دليل على وجوب تدارك المقدار الزائد من المصلحة الفائتة كان التمسك المزبور متجها لكنه مجرد فرض ومنع قاعدة وجوب القضاء بمجرد صدق الفوت ثانيا وما ذكر من الحديث انما يراد منه وجوب اتيان القضاء على الوجه الذي فات من القصر والاتمام وغير ذلك من الاوصاف فهو الذي يستفاد من ملاحظة كلمات الاصحاب وجوب قضاء كل فريضة تركها المكلف لكن المتيقن منه الفرائض خصوص ما اذا لم يتدارك مطلقا ولو بايجاد الفرد الغير الاختياري ثم ان قاعدة الاجزاء في الاضطراريات انما تنفع لو كان جهة الشك وجوب الاعادة والقضاء واما لو كان جهة الشك امرا اخر فلا تنفع فما تمسك الكركي في اثبات افادة الوضوء على وجه التقية رفع الحدث بحيث لا يجب التجديد بعد رفعها بالقاعدة المزبورة كما ترى فان جهة الشك فيه ليست جهة الاعادة والقضاء بل انه هل يفيد الوضوء على نحو التقية رفع الحدث ام لا او بعبارة اخرى الشك انما هو في تقدير استعداد الوضوء على نحو التقية وهو من وضوء وان كان لا اثر وجوب التجديد على تقدير وعدمه على اخر ثم هذا الكلام في هذا القسم وما يأتي من القسمين الاخيرين انما هو في اقتضاء الامر الاجزاء بالنسبة الى الامر من جهة راجع الى القسم الاول الاختياري الواقعي واما اقتضاء الاجزاء بالنسبة الى نفسه بمعنى عدم وجوب اعادته او قضائه بعينه فالكلام من جهته راجع الى القسم الاول واما الدليل على حكم القسم الاخر وهو عدم الاجزاء في الامر الظاهري العقلي مع امتناع قيام الدليل

الدليل على الاجزاء ايضا فهو انه لا امر عقلي عندنا يكون ظاهريا حتى يحكى بنسبة الاقتضاء المزبور اليه فالقضية المزبورة من باب السالبة بانتفاء الموضوع وذلك لان المراد من الامر الظاهري العقلي اما الامر الاحتياطي العقلي كالصلوة الى اربع جوانب مثلا فلا ريب في انه لا امر هناك الا الامر الواقعي والمحرك للمكلف على اتيان الصلوة الى اربع جوانب لا انه يحصل من ملاحظة اشتباه المأمور به الواقعي امر اخر حتى يسمى ظاهريا عقليا فيستند اليه اقتضاء الاجزاء ولو فرض تخلف الاحتياط عن اتيان الواقع فاذا احتاط المكلف باتيان الاربع يحصل امتثال الامر الواقعي ولم يكن هناك امتثال امر لان المفروض عدم وجود امر اخر حتى يسمى بواقعيه امتثالا واما المراد من الامر الخيالي الناشي عند اعتقاد المكلف كونه خلاف الواقع واقعا فلبعد القطع كان يقطع بكون الصلوة عبارة عما لا يشتمل على الجزء الفلاني كالسورة مثلا مع كون الواقع خلافه فالحق عدم الامر فيه ايضا عقلا بل الموجود انما هو الامر الواقعي لما قدمناه في بحث حجية القطع من ان القطع ليس من الامور القابلة للجعل فان الجاهل المركب الاتي بالفعل على طبق قطعه انما يحركه على الفعل المزبور امر الصلوة الواقعية مثلا ولا يحدث باعتقاده امر اخر يكون ظاهريا وانما يحصل بسبب الجهل المركب خيال الامر وخيال الاطاعة ومن ذلك يندفع الوهم لو قلت لو ترك الجاهل المركب العمل على طبق اعتقاده يكون عاصيا من جهة التجري ولا يكون مأمورا باتيان الفعل على وفق معتقده وان كان مخالفا للواقع قلت لو سلمنا حرمة التجري وكونه سببا للعصيان فمن جهة اخرى ولا يحدث من جهة امر ظاهري عقلي فالواقع حتى يحكى نسبة اقتضاء الاجزاء عن الواقع اليه فتامل ثم لو قام الدليل على الاجزاء في هذا القسم فلا بد من تاويله بارادة العفو والسقوط لما سمعت من استحالة الحكم بالاجزاء كما انه لو فرض قيام دليل على عدم الاجزاء في الامر الواقعي الاختياري فلا بد من تاويله بحمل المراد منه ارادة الفعل ثانيا ولو لم يكن على سبيل الاعادة والقضاء المصطلحين واما المراد من الامر النسياني الحاصل عند اتيان المكلف بالمأمور به كالصلوة مثلا مع ترك بعض اجزائه او شرائطه نسيانا فقد عرفت انه لا شيء هنا الا الامر الواقعي وهو الامر بالصلوة الجامع لجميع الشرائط والاجزاء وهو الداعي للمكلف والمحرك له على اتيان الفعل

المزبور ولا يحدث بمجرد نسيانه امر اخر يتوجه الى المكلف حتى يسمى ظاهريا ويتكلم في اجزائه عن الواقع وعدمه كيف والناسي غير ملتفت الى شيء اخر ما عدى الامر الواقعي اصلا ولا يأتي بما يأتيه من الفعل بقصد انه مطيع لامر الظاهري النسياني كما ان الجاهل المركب لا يأتي به الا بقصد امتثال الامر الواقعي بل الحال في الناسي اظهر من الجاهل المركب بالنسبة الى استقرار الامر الظاهري لكان وجود الامر الخيالي هناك الذي منه يحصل الوهم دون المقام والسر في الفرق ظاهر فان الجاهل المركب ملتفت ويعتقد ولو كان مخطئا بخلاف الناسي فانه غير ملتفت اصلا حتى يحدث خيال الامر والاطاعة ولو فرض ورود دليل على الاجزاء في الناسي فلا بد من حمله على العفو عن الواقع كما سبق وعلى ان الجزء المنسي مثلا ليس بجزء الا في حق غير الناسي فيكون تارك الجزء المزبور نسيانا اتيا بالمأمور به الواقعي فيحصل الاجزاء لا محالة واما المراد منه اتيان الطريق المظنون عند انسداد باب العلم مع فرض بقاء التكليف بالواقع كما لو امر المولى بالذهاب الى بغداد واتفق انسداد الطريق العلمي اليه وفرض بقاء التكليف مع ذلك ايضا فانه لا ريب في اتيان الطريق المظنون اذ مع تركه لا يعذر في ترك الاتيان بالمأمور به عقلا ومع اتيانه معذور وصل الى الواقع ام لا وعند ان الامر الواقعي مع ملاحظة الاطاعة يكفي في الحكم باتيان الطريق المظنون ولا يحتاج الى امر اخر ظاهري فلا وجه لاثباته فالمحرك والداعي الى اتيان الطريق المظنون انما هو الامر الواقعي بالذهاب الى بغداد مع ملاحظة قاعدة وجوب الاطاعة لا الامر الاخر الحادث من ملاحظتها حتى يتعقل اسناد اقتضاء الاجزاء اليه وبالجملة حال الظن حينئذ ليس الا حال العلم في حال الانفتاح فكما لا يكون جعل العلم حجة في حال الانفتاح فكذا الظن في حال الانسداد فلو دل دليل على ان المكلف لو سلك الطريق المظنون ووصل الى مكان اخر غير بغداد يجزي عن الذهاب الى بغداد لا بد من تاويله وحمله على العفو والاسقاط هذا ما ذكره شيخنا ولكنه عندي محل نظر من جهة عدم كفاية الامر الواقعي في اتيان الصلوة المظنونة بل لا بد في اتيان المظنون الى ملاحظة امر اخر يدل على وجوب الاتيان بما ظن انه الواقع كما تقدم بيان ذلك في بحث حجية الظن حيث قلنا بان الظن ليس حاله كالعلم بل لا بد من قيام دليل على

دليل على حجيته ولا يكفي فيه ملاحظة ادلة وجوب اطاعة الواقعيات مع ان لازم القول المزبور ان الصلوة التي يأتي بها العامل بالظن المطلق في اثبات اجزائها وشرائطها يكون كاشفة منطبقة على الامر الظاهري فيها وهو كما ترى ولا ريب في كونه صحيحا موافقا للامر الظاهري وهو قوله هذا ما ادى اليه ظنه فان لم يكن موافقا للامر الواقعي ومن هنا توجه الكلام في القسم الاول وهو الاحتياط العقلي مضافا الى انه ربما يحكم بوجوب الاحتياط باتيان الجهات الممكنة كالثلث جهات اذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالاربع جهات فاذا اتاه وانكشف عدم انطباق شيء منها على الواقع لم يلزم من انكار الامر الظاهري الحكم بالفساد وعدم كونه مكلفا مثلا لاحقا بالنسبة الى الامر الاحتياطي وهو كما ترى بل الكلام في الجاهل المركب ايضا لا يخلو من نظر لا يبق ان مجرد الامر الظاهري لا يجدي في امكان الحكم بالاجزاء بل لا بد من كونه ذا مصلحة يكون معها لا تدارك مصلحة الواقع حتى يحكم بالاجزاء والامر على تقدير ثبوته في الموارد المزبورة انما هو على نحو مجرد الطريقية فلا يمكن الاجزاء فيه على تقدير انكشاف عدم كونه طريقا فكذا ايرادنا انما هو على بناء القول بامتناع الاجزاء على نفي الامر رأسا ولعل مرادنا البناء على ما ذكر من وجود المصلحة وعدمه فالكلام فيه على نهج اخر وهو انه لو ادى الى ادراك تمام المصلحة فاللازم القول بامتناع الاجزاء حتى في الواقعي الاضطراري ولكن التحقيق بان لا يدرك المصلحة في الجملة فيبقى المقدار الزائد بلا تدارك فالاجزاء بالنسبة اليه يبقى ممتنعا واما الدليل على ان القسم الثالث وهو الامر الظاهري الشرعي لا يفيد الاجزاء مع امكان قيام الدليل على انه يفيد الاجزاء فيتوقف على بيان المراد من الامر الظاهري الشرعي فاعلم انه متعدد فان الشارع قد يستعمل بعض الالفاظ لا بالترتيب ان يراد منها الحكم الظاهري والواقعي ومنها كالدليل الفقاهتي والاجتهادي فاما الحكم الواقعي فهو كل حكم لم يؤخذ في موضوعه وصف الشك والظن والوهم بل العلم ايضا بناء على كون العلم من المجعولات بل هو لا وصف كونه مدلولا لاحد الطرق الشرعية الظاهرية من الشهادة والحكم والفتوى وغير ذلك من سائر الامارات ×
الاحكام او الموضوعات وكذا سائر الاوصاف من الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك

فلا يوجب اختلافها لموضوع خروج الحكم عن الواقعية فالحكم الظاهري ما يقابل الواقعي فنوع كل
حكم اخذ في موضوعه وصف الشك او الظن او العلم في وجه عرفيا او كونه مدلولا لاحد الامارات
الظاهرية الشرعية فعلى هذا اذا ادى ظن المجتهد الى حرمة شرب التتن فالمؤدى حكم واقعي لعدم اخذ
شيء مما ذكر في موضوعه واما الحكم الفعلي الناشي من ملاحظة الكبرى القائلة بان كل ما ادى
اليه ظني فهو حكم الله في حقي حكم ظاهري لاخذ الظن في موضوعه وكذا الحال بالنسبة الى مدلول
الخبر الواحد القائم بحرمة شرب التتن وغيره من الاحكام فانه واقعي واما الحكم الفعلي الناشي من
ملاحظة الادلة الدالة على وجوب الاخذ بمؤدى الخبر فهو حكم ظاهري وكذا الحال في الاستصحاب
فان مؤدى الاحكام الظاهرية بناء على كون المدرك فيه قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بل
مطلقا واما الدليل الاجتهادي فهو ما كان مدلوله الحكم الواقعي والفقاهتي ما كان مدلوله
الحكم الظاهري فخبر الواحد الدال على حرمة شرب التتن دليل اجتهادي وما يدل على وجوب الاخذ
بمؤداه دليل فقاهتي فالحكم الفقاهتي على هذا يكون مساويا للحكم الظاهري والاجتهادي للحكم
الواقعي وربما يطلق الدليل الفقاهتي على خصوص الاصول العملية من البراءة والاحتياط والاستصحاب
والتخيير وعلى هذا يكون الحكم الفقاهتي اخص من الحكم الظاهري والى الاول ينظر كلام من فرق بين
الاجتهاد والفقاهة بان الاول هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم الله والثاني هو العلم الحاصل
بالحكم الفعلي من المقدمة القائلة بان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فالشخص من الحيثية
الاولى يسمى مجتهدا ومن الثانية فقيها واما المراد من الشرعي فيظهر من ملاحظة ما تقدم في معنى الامر
الظاهري الفعلي اذا عرفت ذلك فنقول اذا اتى الشخص بالمامور به على طبق الامر الظاهري الشرعي
كان قبل بالطهارة الاستصحابية او على طبق الفتوى او ما ادى اليه الاجتهاد ثم انكشف كونه
مخالفا للواقع ففيه قولان قول بالاجزاء وقول بعدمه واستدل كل من الفريقين بادلة ضعيفة
مثل الاستدلال للاول بان الطريق الظاهري بدل عن الواقع وقضية البدلية سقوط المبدل
في الواقع وهذا معنى الاجزاء وبالاستصحاب وباصالة البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم
ومثل الاستدلال للثاني بان مقتضى ادلة الامر الواقعي والظاهري هو تعدد التكليف ووجوب الاتيان

الاتيان بهما ما لم يدل دليل من الخارج على كون الامر الظاهري مقيدا لادلة الاوامر الواقعية
والتحقيق ان يقال ان الاوامر الظاهرية المجعولة من الشارع المقدس كالاستصحاب والشهادة
وخبر الواحد وغير ذلك يحتمل فيها امران احدهما ان يكون الطريق الظاهري مؤثرا في الافعال
الواقعة على طبقها بمعنى احداثه الحسن فيها على وجه يحصل به تدارك ما يفوت به من مصالح الواقع
على تقدير التخلف عنه فالصلوة مع استصحاب الطهارة ذات مصلحة يتدارك بها مصلحة
الصلوة الواقعية الفائتة بسبب اعمال الطريق الظاهري وان لم يكن الفعل مع قطع
النظر عن قيام الامارة ذا مصلحة اصلا ولازم هذا هو القول بالاجزاء لان الصلوة التي
اتى بها على وفق الطريق على هذا بدل عن الصلوة الواقعية ولا اقل من كونه على نحو الابدال الاضطرارية
التي قد تقدم الاجزاء فيها وبالجملة اذا فرض كون الفعل المأتي به على طبق الامر الظاهري
ذا مصلحة كالواقع فاتى به المكلف ثم انكشف عدم مطابقته الواقع يكون الحال فيه كالاتيان
المسافر الصلوة على وجه القصر ثم اتى بلده فانه من قبيل تبدل الموضوع في الحقيقة لا من باب
انكشاف الخلاف بل تسميته مؤدى الطريق على هذا انما هو بحكم الظاهر لا يخلو عن مسامحة وثانيهما
ان لا يكون الطريق الظاهري مؤثرا في الافعال الواقعة على طبقها بل انما يكون مجعولا عند
الشارع المقدس من باب كونه مرآتا للواقع وكاشفا عنه من غير ان يحدث بسببه مصلحة في الاعمال
الواقعة على طبقها كما عرفت في القسم السابق وعلى هذا الوجه لا يكون الطريق الظاهري مخصصا
لادلة الواقع بل الاحكام الواقعية باقية بحالها وانما الاحكام الظاهرية طرق جعلية شرعية
اليها وان لم تكن كاشفة عنها على نحو القطع بل على سبيل الظن ايضا بخلاف القسم السابق فان
الحكم الظاهري كالاستصحاب والبينة وغير ذلك من باب البدل للواقعيات ولازمه تخصيص
ادلة الواقع بمعنى سقوط الواقع بمجرد الاتيان بها وان لم تكن مطابقة للواقع كما هو قضية
البدلية وذلك لانه لازم كون العمل المطابق للحكم الظاهري ذا مصلحة يتدارك بها ما يفوت من
مصلحة الواقع سقوط الحكم الواقعي اذ لو فرض بقاؤه لزم بقاء الحكم من دون وجود المصلحة فيه
او غير ذلك بلا فرق بين كونها الموجبة للامتثال والمسقطة للاعادة والقضاء فان تبدل الموضوع

بحصول التحرز من المرض او انقطاع السفر بالاقامة او دخول الوطن او غير ذلك فكلما تخلف
فيه لاتحاد المدرك فيهما وهو كون مقتضى التوسعة مع اختلاف الوظايف بحسب اختلاف الاحوال
تخيير المكلف في اول الوقت بالنسبة الى الوظايف المختلفة بمعنى كونه مخيرا في ايجاده حال تغير
اي موضوع من الموضوعات التي تختلف على حسبها الوظايف لاتيانه من السفر والحضر وواجد
الماء وفاقده وغير ذلك من الاوصاف التي فرض كونها موضوعا فقيام الامارة الظاهرية يقتضي كونه ذا مصلحة
واقعية كما ان السفر يوجب كون الصلوة المقصورة ذات مصلحة واقعية فالمكلف في اول وقت
الظهر مثلا مخير في ايجاده حال تغيره في موضع وجوب العمل بالامارات الظاهرية او موضع وجوب العمل
الواقعي النفس الامري فلو اتيها داخلا تحت ما يجب عليه التعبد على حسب وظيفته وبه يحصل البراءة عن اصل
التكليف وهو القدر المشترك بين الوظايف لذلك لا بد من ارجاع القسمين المذكورين الى قسم واحد
وهو القسم الاول اذ لا معنى لجعل الشارع الطرق الظاهرية وايجاب العمل على طبقها من دون اشتمالها على
مصالح يتدارك بها مصلحة الواقع على تقدير التخلف بناء على قواعد الامامية من تبعية الاحكام
الشرعية للمصالح سيما ومع فرض اشتمالها لا بد من ارجاع القسم الثاني ايضا الى القسم الاول فلا وجه على المصالح
من القول بالاجزاء في الامر الظاهري الشرعي ايضا كما في الاضطراري وقد ثبت الفرق بينهما ظاهرا ما معنويا
حيثما كان من كون العمل على الادلة الظاهرية من باب الموضوعية على الاول وعدمه من باب الطريقية والمرآتية
على الثاني وبوجه اخر انما امر الشارع على العمل بالطرق الظاهرية كظن المجتهد وغيره بناء على الاحتمال الاول
لان العمل على طبقه كاتيان الواقع ولذا نقول بانه لازم الاحتمال الاول القول بالتصويب في الاحكام
الثانوية واما بناء على الاحتمال الثاني فانما امر الشارع المقدس بالعمل بالطرق الظاهرية لانه كاشف
عن الواقع وطريق اليه ولئن شئت تقول على الثاني الواقع لانه مغاير للواقع وبدل عنه حتى يلزم
سقوطه كما هو قضية البدلية فاذا ظهر الفرق بينهما حسب المفهوم فتارة نتكلم بناء على القول بعدم تبعية
الاحكام الشرعية للمصالح الكامنة واخرى على تقدير القول بالتبعية اما الكلام على التقدير الاول فظاهر
واما على التقدير الثاني كما هو الحق فنقول ان هناك مصلحة في جعل الشارع المعتبر للطريق والعمل بخبر
الواحد لا بخبر العادل فهو خبر فليس معنى ايجابه الا ايجاب ايجاد عمل على طبقه لا الحال كيف ما كان

وكيف كان فليس معنى الامارة الاباحة شيء او استحبابه بل معناه انه اذا اراد المكلف العمل فلا بد من ايجاد
العمل على طبقه فان كان مضمون الامارة الاباحة فلا يتعين العمل من ايجاد الفعل بقصد الاباحة
وان كان مضمونها الوجوب فلا بد من تعيين العمل من الايجاد بقصد الوجوب وهكذا فلا يلزم من اقتضاء
المصلحة جعل الطريق ان يكون العمل به موجبا لسقوط مصلحة الواقع بل انما هو من لوازم البدلية
وكون الفعل الذي يوجده الشخص على طبق البدلية ذا مصلحة معادلة لمصلحة الواقع اذا عرفت الفرق
بين القسمين وامكان حمل الطرق الظاهرية على كل واحد منهما فاعلم ان مقتضى الاصول والقواعد هو
القول بكونها مجعولة من باب المرآتية والطريقية الى الواقع بمعنى ان الشارع انما اوجب العمل بها على انها
كاشفة عن الواقع شرعا لا من باب الموضوعية وكونها بدلا اختياريا عن الواقع كما في خصال
الكفارة او اضطراريا كما في التيمم بالنسبة الى الصلوة من غير فرق في ذلك بين الطرق المجعولة في
الاحكام كخبر الواحد ونحوه من الامارات او في الموضوعات كالبينة واليد وسوق المسلم ونحوها
وذلك لان الظاهر من ملاحظة ادلة حجية الامارات دون الموضوعية والبدلية فان ما دل
على حجية الخبر الواحد انما يدل على وجوب العمل بها على انه طريق الواقع لا على انه بدل عن الواقع على نحو
الابدال الاختيارية او الاضطرارية ولا اقل من الشك فالاصل ايضا مقتضاه الطريقية لما عرفت
من انه لازم البدلية تخصيص ادلة الواقع او تقييدها والاصل عدمهما فما لم يقم دليل على الاجزاء
وسقوط الواقع لا بد من الحكم بعدم السقوط في الموضوعات والاحكام والحق عدم الدليل على الاصل
المزبور على الوجه الكلي لا بالنسبة الى امارات الاحكام ولا بالنسبة الى امارات الموضوعات مضافا
في امارات الاحكام الى انه لازم القول بالبدلية هو التصويب المجمع على بطلانه من ظاهر الاوائل ان
اللازم هو التصويب في الاحكام الثانوية لكنه في البطلان شريك مع التصويب في الاحكام
الاولوية الذي هو ان لا يكون في الواقعة حكم اصلا من جانب الشارع المقدس بل يكون الحكم هو ما
ادى اليه ظن المجتهد نعم قد يرد دليل على الاجزاء في بعض الموارد كان يرد دليل على انه لو صلى المكلف
بالثوب الذي هو نجس في الواقع تعويلا على الامارات الظاهرية كالبينة ونحوها
يحصل الاجزاء ولا يجب عليه الاعادة وان حصل العلم به قبل انقضاء وقت الصلوة مع يكشف

فيشمله كون الطريق الظاهري من باب البدلية او كون السقوط تفضلاً من جانب الشارع المقدس على العبد فيرهذا
اذا ورد الدليل على اجزاء مؤدى الطريق بالنسبة الى الحمل الواجب كالوضوء وقيام الدليل على كفاية صلوة
الجمعة التي ادى اليها ظن المجتهد عن الاتيان بصلوة الظهر المفروض وجوبها في الواقع وكما لو قام الدليل
على الاجزاء بالنسبة الى الامارات الراجعة الى تمييز الشرائط فرجعها الى كون الشرط المعتبر من الشروط
العلمية وكذا الحال بالنسبة الى الاجزاء ومن هنا يحكم بجواز ايتمام العالم بنجاسة ثوب الامام بناء على عدم
وجوب الاعادة اذا فرض الانكشاف في الوقت حيث قال رحمه الله في القواعد ولو جهلت الامة عتقها فصلت
بغير خمار جاز للعالمة بها الايتمام بها كما في استخار ذو العالم بنجاسة ثوب الامام نظرا الى ... ان لم يوجب
الاعادة مع تحقق العلم في الوقت انتهى فانه اذا قلنا بعدم وجوب الاعادة تكون صلوته صحيحة في
نفس الامر لا بحسب ... جاز الاقتداء اذ يعتبر ذلك بخلاف ما قدم على القول بوجوب الاعادة فكان يرجع الى
الحكم بعدم صحة الصلوة في نفس الامر فلا يسلم ادلة الاقتداء اليه وهو في حكم الشهيد في البيان بوجوب
قصد الانفراد اذا نسي الامام السجدتين دون السجدة الواحدة ثم الاحتمال الثاني الذي طرح محتار
في الطرق الظاهرية من كونها من باب المرآتية والكواشف الجعلية بالنسبة الى الواقع فيما ذكرنا مع الاحتمال
الاول وهو الموضوعية في بعض الامور ويفارق عنها في بعض اخر اما ما يشارك فيه فهو حصول
التدارك لكل ما فات من المصالح او لزوم المفاسد بسبب العمل بالطرق فانه لا يكاد كون العمل بها سببا محضا
من الشارع المقدس لا بد من تدارك كل ما فات والا لزم القبح على الشارع في جعله فانه تفويت من غير عوض
فعلى هذا اذا ادى ظن المجتهد الى وجوب صلوة الجمعة مثلا وفرضنا كون الواجب في الواقع الظهر لا ريب
وان ترتيب اثار وجوب الجمعة التي منها تأخير صلوة الظهر عن اول وقتها بل عن تمام وقتها انا لو
انكشف له الواقع ما دام الوقت ولا ريب في كونه في نفسه موجبا لفوات مصلحة المبادرة وحصول
مفسدة التأخير عن الوقت وكذا من جملة الاثار جواز صلوة النافلة بعد الاتيان بصلوة الجمعة والفراغ
منها مع انه تنفل قبل اداء الفريضة الواقعية وهو محرم عند جماعة من العلماء فلا بد للشارع المقدس
من تدارك ذلك كله باعطاء الثواب للمبادرة الفائتة عنه بسبب الاشتغال بالجمعة وكذا ثواب الفاعل
وكذا يجب تدارك المفسدة اللازمة من التأخير او من فعل النافلة في وقت الفريضة بناء على القول بكون

يكون حرمتها في وقت الفريضة الواقعية وان لم تكن ولجبة بالفعل وكذا يشترك بالنسبة الى الاثار
التي يكفي في ترتبها ثبوت الشيء ظاهرا ولو بالامارات الشرعية كصحة صلوة المأموم مثلا فانه يكفي في
حصولها عدالة الامام ولو كانت ثابتة بالطرق الشرعية بل لو حصل العلم بها ولو بغير الطرق
الشرعية كصحة ترتب التسبيح كسقوط اعادة الصلوة فانه يكفي في حصولها ثبوت الطهارة ولو بالطرق
الشرعية فانه يحكم بالصحة الواقعية مع بناء على الحكم بعدم وجوب الاعادة مع فرض انكشاف الخلاف
في الوقت وكذا الشيء كما في لزوم ترتب الثواب في الجملة على العمل المأتي به على طبق الامارة ويفترقان
بالنسبة الى الاعادة فلو انه اذا عمل على طبق الطريق الظاهري ثم انكشف في الوقت كونه على خلاف
الواقع يجب الاعادة بناء على المرآتية دون البدلية لما عرفت سابقا من ان معنى المرآتية وجوب ترتيب
الاثار ما لم ينكشف الخلاف واما بعد انكشاف الخلاف فلا بد من ترتيب اثار عدم الصحة من اول
الامر وبعبارة اخرى لا بد على المرآتية من فرض الطريق السابق المتعلق بوجوب صلوة الجمعة كلا طريق
بخلاف البدلية وكذا يفترقان في وجوب القضاء اذا فرض حصول الانكشاف بعد الوقت فانه على المرآتية
يحكم بوجوب القضاء دون البدلية لما ذكر في الاعادة لكن لا يخفى ان هذا انما يتم بناء على القول بكون
القضاء بالامر الاول واما بناء على كونه بامر جديد فيمكن القول بعدم الفرق وكون سقوط القضاء
على كلا التقديرين لان الادلة الدالة على وجوب القضاء انما يدل عليه على تقدير الفوت وهو لا يصدق
مع فرض تدارك المصلحة الفائتة المترتبة على اتيان الواجب كما يمكن القول بانه قد يتوقف على صدق
الفوت بل بمجرد الترك يكفي في الحكم بوجوب القضاء وان قلنا بان عدم تدارك الفعل الفائت في وقته
عند خروج وقته على الشارع المقدس بل قد يقال بمنع لزوم تدارك الشارع المقدس مصلحة الفعل مع
فرض امكان قضائه كما في الاعادة لكنه محل نظر ظاهر بناء على كون القضاء بامر جديد وذلك
لان القضاء والاداء على هذا امران متغايران لا دخل لاحدهما بالاخرة ظاهرا ولكن الانصاف
عدم دلالة لزوم الاعادة والقضاء عن المكلف حتى بناء على المختار من كون الامارات الظاهرية
طرقا ومرآة للواقع وذلك لانه لو لم تكن الطرق المزبورة ذات مصلحة يتدارك بها ما فات من
المصالح الواقعية فالجعل قبيح كما علم سابقا واما لو كانت مشتملة عليها فلا معنى لوجوب التدارك

على المكلف بناء على ما ذهب اليه الامامية من وجوب كون الاحكام تابعة للصفات الواقعية كما ان
الكذب اذا لوحظ عروض ما يتدارك به من مصلحة كالمنفعة لا معنى لبقاء الحرمة معه لا فعلا بل
ولا شأنا الا اذا لوحظ مقيدا بالنافعية نعم يمكن ان يقال ان الحرمة شأنا بمعنى الحرمة لو قطع
النظر عن وصف النافعية فلا بد للقائل بالمصوبة انكار جعل الطرق الظاهرية كما ذهب اليه ابن
قبة بناء على ما نسب اليه بل عند جماعة منهم الشيخ الحاكم بالتخيير عند فقد الادلة العلمية الظاهر منه
ارادة التخيير الواقعي كما يظهر من ملاحظة تمام كلامه وهو لا يستقيم الا على القول بالانفتاح
الكلي بل نسب القول به كما في الفتاح طريق العلم الى الشيخ الطوسي ايضا نظرا الى انه لا تم القول
بطريقة اللطف بل مقتضى هذا المحقق نسبة الى ارباب طريقة اللطف كلا لكن قد فرغنا عن بطلانه
اي القول بعدم جواز جعل الطرق الظاهرية فيجب جعله المقننة او الالتزام بسقوط الاعادة
والقضاء حتى بناء مع ما هو التحقيق من كون الامارات الظاهرية طرقا الى الواقع ومرآتا له لكنه خلاف
الاجماع الظاهر من وجوب الاعادة اذا فرض انكشاف الخطاء في الوقت على وجه القطع بل مرجع هذا
الى القول بالموضوعية والتصويب في الاحكام الثانوية لا وقع فيه بعدما سمعت من ظهور
الاجماع المزبور مع ان الامارات في الاحكام والموضوعات كالبينة واليد ونحو ذلك ومن ظهر عدم
ما في كلام بعض افاضل المتاخرين كالشيخ اسد الله على ما نسب اليه من القول بالتصويب في الموضوعات
لا بمعنى تبدل الموضوعات في الواقع على حسب تبدل الامارات ضرورة وضوح استحالته بل
على معنى جعل مجموع موضوعات الاحكام اعم من الواقعيات وما قام به الامارات واستدل عليه
بما علم من سيرة الشارع والنبي صلوات الله وسلامه عليهم من سلوكهم على طبق الامارات الظاهرية
من اصالة الصحة والقضاء بالبينات واليد والاشياء من سوقهم والعمل باصالة الطهارة في
حيز الشبهة المحصورة الى غير ذلك من الامارات وقد يشهد عليه فعل الصادق عليه السلام حيث
كان يتوضأ من الماء في بيت الخلاء معللا بانه حيلة لبقاء احتمال الطهارة الموجب لجواز
اجراء اصالتها وقول امير المؤمنين صلوات الله عليه حين تنضح على ثوبه الماء الواقع من الميزاب
وما ابالي ابول اصابني ام ماء بل قد يشهد عليه ايضا حكاية اكل الامام عليه السلام البيض ثم

اما من

عليه السلام البيض ثم قيئه بعد ما علم انه من القمار ثمرات افتراء منه على الاكل لم يكن الا اتكالا
على الامارة الظاهرية فاذا ثبت كون سيرتهم ذلك فاما على القول بالتصويب فلا اشكال وحملها
على التخطئة فلا بد من نسبة ما لا يليق بمنصب الامامة اليهم من فساد صلواتهم في الواقع ونحو
ذلك حاشاهم عن ذلك وقد يورد عليه انه يحتمل ان يقال ان السبب لما اليهم كانوا يعلمون من الامارات ما يكون
مطابقة للواقع لا ما يخالفه وربما يشهد له رواية ما عن سيد الساجدين حيث قال انه امتنع عن
استعمال ماء الذكر الذي اولاه علام له ثم انكشف انه كان فيه نجاسة وبالجملة لا يمكن دعوى
القطع على انهم عليهم السلام كانوا يعملون بالطرق الظاهرية حتى في حال مخالفتها للواقع فلا يصح الجزم بالتصويب
واما الاخبار التي تقدم الاستشهاد بها على ذلك فغير ان الاخبار مختلفة المفاد مع ان الاعتماد
عليها في اثبات التصويب كما ترى سيما بعدما سمعت من ظهور الاجماع على وجوب الاعادة اذا حصل
الانكشاف قبل انقضاء الوقت فظهر الى هنا وجهان في رفع الاشكال المزبور احدهما انكار جواز
جعل الطرق الظاهرية ثانيهما الالتزام بالتصويب والقول بعدم وجوب الاعادة والقضاء ويمكن
الجواب بوجه اخر وهو ان يقال انه لا بد من التزام المصلحة في الطريق على وجه يتدارك بها مصلحة
الواقع على تقدير المخالفة الا انه مع ذلك يمكن الامر بالاعادة لاقتضاء المصلحة ذلك وغيره انه
لا يجامع فرض التدارك مع احتمال اقتضاء المصلحة وجوب الاعادة كما لا يخفى وبوجه رابع وهو
ان يقال بعدم وجوب كون الطريق مشتملا على مصلحة يتدارك بها المصالح الفائتة اما اذا فرض
نصب الامارة حين انفتاح باب العلم فلكفاية كون الطريق اغلب مطابقة من غيره في
جواز العمل بل وجوبه فلا حاجة الى التزام تدارك المصالح الواقعية كما هو ظاهر واما اذا فرض
نصبه في حال الانفتاح وسهولة الاخذ من العلم فلانه انما يجب التدارك اذا صار سبب الفوات هو
الشارع المقدس وهو انما يكون اذا فرض ايجاب الشارع المقدس العمل بالامارة مع تحريم الاخذ بالعلم ولما
اذا رخص الشارع المكلف في الاخذ بالطرق الظاهرية للتسهيل المناسب للملة السمحة فلا لانه
يجب الاخذ بحكم الواقع فالتفويت مستند الى اختيار المكلف لا الى الشارع المقدس وغيران هذا
ايضا لا يتم بناء على مذهب الامامية من كون التكاليف لطفا فان اللازم على هذا عدم جواز

تجويز العمل بالطريق مع سهولة الاخذ بالعلم الخالق عن الحكمة الموجبة لتدارك الواقع فيكون مفوتا
للمصلحة من دون ان يكون هناك تدارك ثم انه قد علم بما تقدم ان هناك في الطرق الشرعية احتمالين
احدهما الموضوعية وثانيهما المراتبية ولازم الاول عدم وجوب الاعادة والقضاء بخلاف
الثاني ولا يحتمل احتمال ثالث لكونهما متنافيين بكون الامارات الظاهرية بدلا عن الواقع لكن ما لم
ان ينكشف الخلاف فلا يخفى ما فيه من البدلية لانها تسقط مصلحة الواقع بعد الاتيان به ولا يصلح
ذلك لجعله سعيا بغاية وانما يصلح لها المراتبية بل الغاية المرعية من لوازم المراتبية لا تنفك عنها
ولا يجمع فرض الطريقية مع عدم كونه سعيا بالغاية المرعية هذا كله اذا فرض كون انكشاف خطاء
الامارة على نحو القطع واما اذا فرض انكشاف خطاء الظن الاول بظن ثان بان يكون حجة كالظن الاول
على حد يكون المتبع في حق المقلد بعد قيام الامارة الثانية هو الثانية وذلك كان يتبدل ظن المجتهد
او يعدل المقلد عن تقليده الاول الى تقليد ثان لموت مجتهده او تبدل رأيه او غير ذلك او وصل
المقلد الى حجة لوجود امارة شرعية كالحاكم قامت البينة على خلاف ما اخذ به من كون الانكشاف
على سبيل القطع الذي ذكرنا كون وجوب الاعادة والقضاء وغيرهما لا خلاف فيه ظاهرا لكن قيل
بخلافه وقد صرح جماعة من المتاخرين فحكموا بعدم وجوب اعادة المجتهد صلوته التي صلاها
على طبق رأيه الاول بعد تبدل رأيه وكذا القضاء بل يقتضي تبدل الرأي التجدد بمقتضاه بالنسبة
الى ما يأتي من الاعمال لا نقض ما عمله على طبق رأيه الاول من العبادات والمعاملات وكذا الحال في
التقليد ولابد اولا من تأسيس ما يقتضيه الاصل في المسألة ثم التعرض لادلة الطرفين فنقول ربما يقال
ان الاصل مع القائل بعدم نقض الرأي الثاني آثار الرأي الاول وعدم وجوب الاعادة والقضاء
لوجهين احدهما استصحاب حكم الاجزاء فانه ما لم يحصل له تبدل الرأي كان فعله محكوما بالاجزاء ولم
يجب عليه الاعادة والقضاء ثم بعد التبدل عرض له الشك في ذلك فالاصل بقاء الحالة السابقة
وفيه انه من الاستصحابات العرضية التي تقدم منا عدم الاعتداد بها بل قد تقرر ذلك لان الحكم
بعدم الاجزاء في السابق انما كان مستبانا من كونه مستندا بظنه السابق ومقتضاه الحكم بعدم لزوم
الاعادة ظاهرا والا لزم خلاف المفروض من كون الظن واجب العمل واما عدم وجوب القضاء في

القضاء في الآن الاول حتى في الواقع وفي نفس الامر فسلوك الحالة الاولى لامر فيه احد
التقديرين لا يشك في ارتفاع الحالة السابقة على الآخر لم يبق يقين حتى يستصحب ومن هنا
يظهر لك الحال لو تمسك بالاستصحاب بالنسبة الى الامر الظاهري العقلائي فان الاستصحاب انما
هو فرض لا عبرة به وثانيهما قاعدة كون عدم الدليل دليل العدم فانه لم يقم دليل معتبر على
وجوب القضاء بعد التبدل مع اتفاق المسألة فانه من البلوى ان قلت يكفي في الالزام على ذلك
ادلة وجوب الصلوة الواقعية قلنا نعم ولكنها خطابات الى المشافهين لها ونحن انما نشاركهم
في الاحكام ان قلت يكفي ثبوت اشتراكنا معهم في الاحكام بالاجماع والضرورة قلنا لم يثبت الاجماع في
خصوص ما نحن فيه لثبوت الخلاف فيه حتى حكي الاجماع على عدم النقض ومن ان يكفي الاجماع على
قاعدة الاشتراك في اثبات الدعوى ما لم يرد ما يخرج عنها ولا يحتاج في اثبات المدعى الى دعوى الاجماع
في خصوص الموارد بل التحقيق ان يقال ان مقتضى الاصل وجوب النقض لما سبق الرأي كما في صورة
القطع بالخطاء فان الادلة وجوب العمل على ما هو مقتضى الواقع وعدم التأثير مما يخالف ولازمه
وجوب الاعادة والقضاء ونقض آثار المعاملات السابقة عند تبدل الظن بما يؤدي الى بطلانها
ما لم يثبت تخصيص ادلة الواقع كما لا يخفى فظهر ان الاصل مع القائلين بنقض الفتوى الاولى
بتبدل الرأي ويدل عليه مضافا الى ذلك ان الظاهر من ادلة الامارات الظاهرية من الاجتهاد
والتقليد والبينة او اليد وغير ذلك كونها مرآتا للواقع لا موضوعا ومعنى كونها
مرآتا ان يعمل بها باعتقاد انها هي الواقع فاذا انكشف الخطاء بطريق شرعي مثلا لا يجوز بنا
العمل عليه فاذا ادى الطريق الى كون القبلة على الطرف الفلاني فبعد ما صلى اليه ثم قامت امارة
اخرى على كونها في خلاف ذلك الطرف فلابد من بناء العمل على الثاني المفروض كونه المتبع والحجة
ولازم ذلك لزوم اعادة الصلوة لانه تبين بواسطة بطلان الظن صغرى شرعية وهي الحكم
بفساد الصلوة السابقة التي اتى بها الى الجهة الخاصة التي انكشف عدم كونها قبلة بواسطة
الامارات الشرعية فتكون فاسدة لما دل على اشتراط القبلة في الصلوة فينضم الى ذلك كبرى
كلية ثابتة من الشرع على سبيل القطع او الظن المعتبر من وجوب اعادة كل صلوة اتى بها على

خلاف وجه اعتبار الفساد لقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وغير ذلك مما دل على لزوم الاعادة
والقضاء وكذا الكلام بالنسبة الى ساير الاعمال من المعاملات وغيرها فانه اذا ادى الاجتهاد الثاني
الى فساد النكاح او البيع الواقع على طبق الاجتهاد وفرضنا حجية الاجتهاد الثاني يصدق على ما
وقع اولا انه نكاح فاسد ولا ريب في وجوب نقض النكاح الفاسد بمعنى عدم جواز ترتيب آثار
النكاح الصحيح عليه ان قلت ان ما اتاه اولا كان على وفق تكليفه الشرعي بالنسبة الى الآن الاول
كما ان الاجتهاد الثاني ايضا تكليفه بالنسبة الى الآن فلا معنى لانتقاضه قلنا مع فرضنا كون
التكاليف انما هي الواقع في جميع الاحوال وان الامارات الشرعية انما هي معتبرة من باب المراتبية
وما ذكرته يرجع الى اعتبار الطرق موضوعا ولا ريب في عدم وجوب نقض الآثار وعدم
الاعادة والقضاء حتى على تقدير القطع بخطاء الاجتهاد الاول مع انه لم يظهر من احد خلاف فيه فان قلت
اي دليل على تأثير الاجتهاد اللاحق بالنسبة الى الاعمال السابقة بل المتيقن من الادلة الدالة على اعتبار
الاجتهاد او التقليد او سائر الامارات المعمولة في الموضوعات الخارجية انما هو كونها معتبرة بالنسبة
الى الاعمال المستقبلة ولازم ذلك عدم النقض قلنا لا ريب في عدم الكلام في تأثير الاجتهاد اللاحق في
الامور السابقة بل التأثير انما هو بالنسبة الى الاعمال المستقبلة كنفي القضاء والاعادة ودفع اليد عن
البيع والنكاح وغير ذلك انما هي من الاعمال التي يبتلي بها المكلف في المستقبل وهو عين تأثيرك في وجوب
الاعادة والقضاء وغير ذلك عليه بعد تبدل الاجتهاد فاذا فرض اقتضاء الاجتهاد الثاني فساد الاعمال
المتقدمة فلا ريب في وجوب النقض ولا يمكن الالتزام بالفساد مع القول بعدم النقض ان قلت
سلمنا ان الاعادة والقضاء وغيرهما من آثار النقض انما هي من الاعمال المستقبلة الا انا نقول ان
الاعمال المستقبلة على قسمين قسم منها غير مرتبطة بالاعمال السابقة وقسم منها مرتبطة بها ومتفرعة
عليها كالاعادة والقضاء ونحوهما والقدر المعلوم من ملاحظة ادلة الامارات انما هو اعتبارها
بالنسبة الى القسم الاول فمن تبدل رأيه من عدم وجوب السورة في الصلوة الى وجوبها انما يجب عليه
الاتيان بالصلوة الآتية معها واما اعادة الظهر التي اتاها على طبق الاجتهاد الاول تحصيلا
للترتيب بين الصلوتين او القضاء لو فرض التبدل بعد خروج الوقت على القول بالمضايقة لا

لا يقتضي لا وجه للانفكاك بين مقتضيات الامارة بعد فرض قيام الدليل على اعتبارها لانا نقول كلا
عليه وجه عدم مساعدة ادلة الاعتبار الا على القدر المتيقن وهذا ليس بعزيز فانهم ذكروا ان الظن ليس
بحجة في اصول الدين وحجة في الفروع ولو قام دليل ظني كخبر الواحد مثلا على ان القول بتفويض
امر الخلق او الرزق الى الائمة صلوات الله عليهم كفر يجب العمل بترتيب آثار الكفر على من يقول به من
النجاسة وغير ذلك واما الاعتقاد على طبق ذلك الدليل فلا لان الغرض عدم حجيته في اصول الدين
وكذا اذا اخبر شخص بدخول الوقت وحصل الظن من قوله بتعيين القبلة ايضا فانه يكون قوله
معتبرا بالنسبة الى تعيين القبلة عند عدم طريق اليه غير الظن بخلاف الوقت فانه يجب على المكلف
التفحص الى ان يحصل اليقين بدخول الوقت مع ان الدليل المحصل للظن واحد وكذا ايضا ذهب
بعض اصحابنا الى عدم حجية خبر الواحد في اثبات اللغات نظرا الى عدم قيام الدليل عليه من اجماع
او سيرة او غير ذلك على القول بحجيته في الاحكام الفرعية ولازم ذلك التبعيض في مدلول
الرواية الواردة في تفسير آية الوضوء وهو قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
حيث قال ع انما علم كفاية المسح ببعض الراس لمكان الباء الظاهر منه ان الباء في الآية الشريفة
بمعنى التبعيض مع ان المنسوب الى سيبويه انكار ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه فالقائل
المزبور لابد من قبول الرواية بالنسبة الى اثبات كفاية مسح بعض الراس لا في اثبات ان الباء
بمعنى التبعيض وايضا ذكروا ان الاستصحاب مثلا حجة بالنسبة الى بعض المسائل دون بعض كلا
ثم ذكر ايضا التبعيض في بعض الموارد وايضا ذكروا ان ظواهر الكتاب حجة في الفروع دون الاصول
ولا نسلم ايضا التبعيض في بعض المزبور كما لا يخفى الى غير ذلك من الموارد الكثيرة قلت وان كان
التبعيض في نفسه من الامور المستقلة الا انه لا ريب في كونه خلاف الاصل مما يحتاج الى اقتضاء الدليل
ذلك كما في الامثلة المزبورة واما مع اقتضاء الدليل خلافه فلا وما نحن فيه فاني في قياس ما نحن
فيه على الامثلة المزبورة فان في الامثلة المزبورة لابد من التبعيض لقيام الدليل عليه واما ما نحن
فيه من تبدل الاجتهاد او التقليد فلا دليل فيه على التبعيض بل مقتضى دليل حجية الاجتهاد الثاني
عدمه وذلك لان مقتضى الاجتهاد الثاني مثلا الحكم بفساد الصلوات السابقة التي اتى بها المكلف

من غير سورة مثلاً فينضم الى ذلك الكبرى القائلة بوجوب الاعادة كل صلوة فاسدة وقضائها وكذا
غيره من آثار المعاملات وبوجه اخر اذا فرضنا الاجتهاد كالعلم شرعاً فلا ريب ان يترتب عليه آثار
العلم وقد عرفت انه اذا انكشف خطاء الاجتهاد على نحو العلم يجب النقض من غير خلاف فيلزم منه الا
ان يكون الحجة في الاجتهاد الثاني كالعلم انما يوجب ترتيب الآثار الشرعية للعلم لا كل الآثار فلا يشمل ما
نحن فيه من وجوب النقض فان الظاهر مما في الخاطر من الاشتغال في صورة العلم تخصيص الحكم
المربوط بالعلم الوجداني لا التعميم بالنسبة الى العلم الوجداني الشرعي ايضاً لكن فيه ان مقتضى كلام
من نفى الخلاف حكاية ذلك الا ان مقتضى دليل التحقيق عدم الفرق بينهما كما لا يخفى [illegible]
انه لا ارتباط لما ذكره هنا بين الاقسام المتصورة في المسئلة من كون الرجوع من قطعي الى قطعي او الى ظني
ومن الظني الى مثله او الى القطعي وكل منهما رجوع عن الحكم الواقعي الى الظاهري او عن الظاهري
الى الواقعي او من احدهما الى مثله وقد تقدم القول بعدم النقض فله بناءه طريقان احدهما ان يدعى
انطباقه على الاصول والقواعد ثانيهما ان يدعى وجود الدليل الخاص من الخبر ونحوه ما
تام على عدم جواز النقض اما دعوى انطباقه على الاصول والقواعد فبوجوه احدها دعوى
ان مقتضى ادلة الطرق الشرعية اشتمل في الاحكام والموضوعات حيث عدتها هو الكاشفية
اصيل للواقع فلا من كون مؤداها بدلاً عن الواقع وتابع له اخيرة سلوكه بها ما يفوت
من مصالح الفوات وفيه انا قدمنا عن القول بابطال بل كلام في هذا المقام يبتني على القول
بالمرآتية [illegible] القول بالموضوعية وكون مؤدى الطرق مكلفاً به لا ريب في عدم جواز النقض
هكذا قيل ولا وجه ان نرى انه كما ان عدم جواز النقض متفرع عنده على تقدير القول بالموضوعية
فكذا وجوب النقض مبني على المرآتية فلا بد من ان يحصل النزاع في المقام صغروياً بمعنى ان الكلام
انما هو في تشخيص ان الطرق الشرعية هل هي من باب المرآتية او الموضوعية ولكن الحق كونها
من باب المرآتية لان المستفاد من ملاحظة طرق العقلاء وغالب الخطابات لا ترى انه لو امر المولى
من اهل العرف عبده باتيان الشيء الفلاني كالبطيخ مثلاً ثم نصب العبد طريقاً اليه كالسؤال من
الشخص الفلاني فسلك العبد ذلك الطريق فاخطأ واتى بما يباين مقصوده فلا ريب في انه

لا ريب في انه لا يسقط به المطلوب الواقعي من المطلوبية بل هو بعد باق بحاله حتى يتدارك فان
ظاهر الامر الدال على كون الواقع مطلوباً عدم سقوطه الا باتيانه او باتيان ما يكون بدلاً عنه
شرعاً والطريق ليس بدلاً ولو سلمنا الشك في كونه بدلاً لاستدراك الواقع ام لا فلا نحكم بالبدلية
فان العام لا يشك على الخاص ومقتضى الاصل عدم سقوط الواقع فاثبات البدلية يحتاج الى الخطاب
اخر غير الخطاب الذي يدل على نصب الطرق الشرعية فما لم يقم دليل على البدلية بالخصوص لا بد من
البناء على المرآتية ولازمه وجوب النقض بعد انكشاف الخطأ وثانيها تسليم كون الطرق من باب
اعتبار الخصوص لا عمال المستقبلة نظراً الى خصوص ادلة [illegible] عن العموم وهذا المعنى اشار بعضهم
حيث قال ان الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه لكن
قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه وثالثها انه لا فرق بعد تسليم مرآتية الطرق وتسليم عدم التبعيض
فيه لو قلنا ان الآثار المترتبة على الاعمال الصحيحة يكفي في ترتيبها الصحة الظاهرية الحاصلة
من السلوك على طبق الاجتهاد والتقليد مثلاً الملكية من آثار البيع الصحيح والزوجية من آثار النكاح
الصحيح وسقوط الاعادة والقضاء من آثار الصلوة الصحيحة الى غير ذلك من الآثار ولكن يكفي في
حصول الملزوم الصحة بحسب ظاهر الشرع عند الفاعل [illegible] يرى المعاملات [illegible] بالاجتهاد الصحيح
او التقليد [illegible] بالمعاطاة لا بد من ترتيب آثار البيع من الملكية عليه حتى بمعنى لا يراه بيعاً وكذا
الحال في النكاح بالعقد الفارسي والطلاق بالالفاظ التي يجوز لمن يراه غير صحيح التزويج بالمطلقة
بها وكذا لو صلى الشخص صلوة بلا سورة لوجب ذلك سقوط الاعادة والقضاء وحيث لو مات لا يجب
على الولي قضاؤه ولو كان مقتضى نظر الولي وجوب السورة وفساد هذا بدونها وكذا لو انكشف الخطأ
لنفسه في الوقت او في خارجه وربما يؤيد ما ادعاه النحو من القول بصحة نكاح الكفار الذين ارتابوا وهم
على مقتضى مذهبهم مستمسكاً بقوله تعالى وامرأته [illegible] وامرأة ابي لهب فان [illegible] امكان كون
الاضافة في الاية على طبق الحال او باعتبار اعتقاد الفاعل كما لا يخفى ويرد عليه
مع ان لازم هذا الوجه عدم النقض حتى لو علم بالخطأ مع ان [illegible] براءة ملاحظة ظواهر
الخطابات كون منشأ الآثار انما هو الصحيح الواقعي وكون الاجتهاد والتقليد وساير الطرق الشرعية

انما هي مرآت للواقع كما سمعت بيانه آنفاً فالحكم بترتيب الآثار ما دام الاجتهاد والتقليد انما هو لكون
مقتضى المرآتية هو ذلك فلا يجوز لمن يرى خلافه ترتيب آثار الواقع عليه وكذا لا يجوز له نفسه بعد
انكشاف الخلاف مع ان هذا لو تم لا يتم على وجه الاطلاق بل غايته في مثل العقد بالمعاطاة او بالفارسية
او الطلاق بالالفاظ التي وقع الاختلاف فيها ونظاير ذلك من الاسباب كالامور الاضافية كالملكية
والزوجية ونحو ذلك من آثار العقود والايقاعات فان منشأ الآثار التي هي الملكية المطلقة و
الزوجية كذلك اذ لم يثبت [illegible] الاحكام لاجل الملك المضاف الى الغير وكذا الزوجية فيمكن ان
يقال انه يكفي في تحقق الاضافة عرفاً تحقق الملك بالسبب الظاهري الناشي عن الاجتهاد او التقليد
فان من اشترى بالمعاطاة يصدق على ما اشتراه انه ملكه وكذا الحال في الزوجية والطلاق ونحو ذلك
بل ربما يمكن دعواه بالنسبة الى نكاح الكفار الذين امرنا باقرارهم كما ادعاه الفخر وغيره من ذلك
القبيل اي العبادات كالصلوة ونحوها فانه يمكن دعوى ان الصلوة الصحيحة من الامور الاضافية
المختلفة بحسب اختلاف الاشخاص ويصدق صلوة الاجتهاد والتقليد فاذا اتى الشخص بالصلوة
الصحيحة على وفق ما ادى اليه اجتهاده [illegible] يترتب عليها الآثار من اسقاط الاعادة والقضاء
ونحو ذلك واما الامور الغير المختلفة بحسب الاشخاص كالنقلية والنجاسة والحلية والحرمة فاما يلاحظ الشارع
فيها الاضافات في ترتيب الاحكام كما لاحظها في الملكية والزوجية فانه لا بد فيها من النقض حيث لا يجري
فيها الوجه المزبور واللازم من ذلك ان من ادى اجتهاده الى جواز بيع العصير لعدم نجاسته فباعه ثم تبدل
اجتهاده ان يحكم بفساد البيع لان الحكم بالنقض هنا انما هو لاداء الاجتهاد الى عدم قابلية المحل لا لامر
يرجع الى فساد العقد الخاص حتى يقال انه من قبيل القسم الاول الذي حكمنا بعدم جواز نقضه وكذا الحال
لو ادى اجتهاده الى عدم نشر الحرمة في الرضيعة بعشر رضعات ثم نكحها ثم ادى اجتهاده ثانياً الى الحرمة
فانه لا بد من النقض لما عرفت من الوجه بعينه وبالجملة البقاء على الوجه المزبور لا يصحح اطلاق القول بعدم نقض
الآثار الكاشفة اللهم الا ان يقال ان محل الكلام في النقض والعدم انما هو القسم الاول واما القسم الثاني فلا
ينبغي النزاع في وجوب النقض فيه ثم انه لو تم شيء من الوجوه المزبورة لزم القول بعدم جواز النقض حتى مع
فرض انكشاف الخطأ على وجه العلم مع انه قد قيل [illegible] وربما يتمسك في اثبات عدم النقض با

النقض بالاستصحاب وان عدم الدليل دليل العدم لكن قد عرفت وجه فساده فلا نعيد
عليه واما الادلة الخاصة التي تمسكوا بها على عدم جواز نقض آثار الفتوى السابقة فوجوه
منها قاعدة العسر والحرج اذ لا ريب في انه لو بنى الشخص على اجتهاده او تقليده مدة في معاملاته
من النكاح والبيع وغير ذلك وكذا عباداته من الصلوة والصيام وغيرها على طبق مؤدى
الاجتهاد او التقليد ثم فرضنا انكشاف الخطأ بتبدل الاجتهاد او التقليد فان الحكم بنقض الكل
وان قضاء الصلوات واجبة وان المرأة بائنة عنه من دون حاجة الى طلاق وغير ذلك لا يتم
نعم في الشريعة الحنيفية السهلة واجيب عنه بالنقض والحل اما الجواب بالنقض فبالوقوع في
الحكم والعمل على خلافه ثم الانكشاف فان الحكم بالنقض معلوم بالاجماع وبصورة حصول انكشاف الخطأ
على نحو العلم واما الجواب الحلي فبان الحرج المنفي المسقط للتكاليف قد يكون شخصياً مقدوراً بسقوط
تكليف به [illegible] لكن الكلام في ثبوت الحرج النوعي الغالبي وهو ممنوع ولو قيل بكفاية الحرج
على بعض المقادير في رفع اصل التكليف لزم رفع كل التكاليف اذ ما من تكليف الا ويلزم الحرج
على بعض مقاديره والحاصل ان الدليل المزبور انما ينهض على اثبات عدم النقض في الموارد التي
يلزم فيها العسر والمطلوب العموم ولا يمكن اتمامه بعدم القول بالفصل والا لزم رفع التكاليف كلاً
للزوم الحرج في بعض موارده [illegible] هذا مع ان كفاية العسر النوعي الغالبي في رفع التكليف ايضاً
محل تأمل كما اشرنا اليه [illegible] وفصلنا الكلام فيه في باب الشبهة المحصورة و
حاصله امكان منع الكفاية لعدم الدليل عليه بل المقدار المتيقن من ادلة نفي العسر كونه كالعلة
يدور الحكم مدارها ثبوتاً وعدماً لا من باب الحكمة حتى يكفي فيه كونه غالبي الوجود وان كان ربما
يستشهد له ببعض الشواهد التي منها ما ورد عنهم عليهم السلام في بعض الاخبار ثم الحاصل ان التكاليف وضعت
على حسب اقل الناس طاقة وعلى ان اصل لزوم الحرج بالنسبة الى الاعادة غير لازم بل الظاهر عدم
ثبوته نعم كثيراً ما يلزم بالنسبة الى القضاء ومنها السيرة فانه لم تجر سيرة المتشرعة من الخواص والعوام
على نقض الاعمال السابقة من العبادات والمعاملات بمجرد حصول العدول من الرأي السابق بسبب
تجديد النظر او خروج المفتي عن قابلية الفتوى بموت او كفر او نحوهما وفيه ان السيرة محل منع كيف

منع كيف وما رأينا اتفاق التجدد فاولى المجتهدين على وجه يحصل معه الاحتياج الى النقض ولئن كان
لا شك حصول التبدل في الامور كثيرا او ذلك لان التبدل لو كان من الاحوط الى غير الاحوط فعدم
الحاجة الى النقض ظاهر مثلا لو فرض تقليد الشخص لمجتهد يرى عدم طهارة الغسالة او وجوب السورة
او السلام في الصلاة ثم عدل الى من يرى طهارة الغسالة وعدم وجوب السورة او السلام في الصلاة
فان عدم الحاجة الى النقض ظاهر وما يحصل معه وجود النقض بصورة كون العدول من غير الاحوط الى
الاحوط ثم هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين بالنظر الى اختلاف العمل الخارجي فان المقلد ربما يقلد من يقول
بعدم وجوب السورة مثلا او جواز النكاح بالعقد الفارسي لكن لا يوجد العمل في الخارج الا على
الوجه الصحيح الواقعي فالحاجة الى النقض انما هو في قسم من هذه الاقسام الاربعة وهو ايضا نادر
الوقوع حتى انه لما عهدنا اتفاق ذلك الى يومنا هذا وهذا وجه سمعنا لزوم العسر والحرج
فكيف يدعى ذلك سيرة العلماء والعقلاء على خلافه على وجه لا يحتمل غير كونه من المستحدثات
ومنها لزوم ارتفاع الوثوق عن الاعمال على تقدير لزوم نقض الاثار السابقة ولا ريب انه
مناف للحكمة وفيه انه مما لا يرجع الى حاصل على وجه يمكن ان يتخذ حجة بل ليس وجه الا
الا استحسان نعم يصلح مثله تاييدا بعد فرض قيام الدليل على وجوب النقض غيره ومنها لزوم
الحرج والمرج وعلى تقدير القول بوجوب النقض وفساده ظاهر مما تقدم ومنها ما يظهر من
غير واحد من ~~الاواخر~~ من نسبة عدم النقض الى ظاهر المذهب بل الاجماع بل الضرورة ولكن العلامة
فيه مع كونه معارضا بالمحكي عن ... العلامة والعميدي في المنية دعوى الاجماع على وجوب
النقض انه لا يفيد بعد عدم تصديق التتبع للدعوى المزبورة فانا ما رأينا من المتقدمين بل
ومن المتاخرين ايضا الى زماننا هذا باعضا دنا مفتيا صريحا بعدم وجوب النقض فضلا عن
تحقق الاجماع او الضرورة عليه فحصل الى هنا ان الوجوه التي يمكن التمسك بها في اثبات عدم
النقض بعد تبدل الراي لا يخرج عن الاصل والاستصحاب ودعوى كون الطرق من باب
الموضوعية التي مرجعها الى كون المكلف به هو مؤدى الطرق كما ذهب اليه غير واحد من المتاخرين
ودعوى كفاية الصحة الظاهرية في ترتيب الاثار فلو كان ممن يرى بطلانها ثم لا يرى العمل المزبور

الى بيعه صحيحا ودعوى عدم تاثير الراي اللاحق في الاعمال السابقة بل واللاحقة مطلقا
بل يختص تاثيرها بالاعمال اللاحقة التي لا يترتب على الاعمال السابقة ودعوى لزوم العسر
والحرج والضرر والهرج والمرج وارتفاع الوثوق والسيرة المستمرة والاجماع المحكي بل الضرورة
المحكية ~~ولكن~~ بل لو فرض كمال المقتضيات الاصل الذي لا ينبغي ان يعدل عنه ما لم يقم دليل ما فيها
على خلافه القول بوجوب النقض مطلقا عبادة كانت او معاملة انكشف الخطاء على نحو
القطع او الظن كما ظهر لك مما تقدم مما في التفاصيل المتقولة في المسألة التي منها التفصيل
بين انكشاف الخطاء على وجه القطع فيجب النقض او على وجه الظن فلا نقض وهو المحكي عن
بعضهم بل لعل القائل به كل من يدعي عدم النقض على سبيل الاطلاق بناء على ما حكاه في
... من عدم الخلاف في صورة الانكشاف على نحو القطع ولكن ذكرنا ان التفاصيل مبني على
ما يظهر عندنا من باب احتمال وجود الخلاف في صورة انكشاف الخطاء على وجه القطع ايضا
بل هو لازم كل من يرى كون الامارات من باب الموضوعية لا من باب الطريقية وكيف كان
قال الشيخ جعفر في كشف الغطاء فاما المجتهد في الاحكام الشرعية فحاله كحال المجتهد في الاحكام
العرفية والعادية وكحال العبيد اذا اجتهدوا في معرفة حكم ساداتهم وكل من يجب امتثال امر
مفترض الطاعة اذا اجتهد فوافق امرهم بطاعتهم فهو من اقسام الادراكات التي
هي طريق الى الواقع لا من قبيل الصفات والموضوعات التي هي متعلق حكم الشارع ومن
نظر في الاجتهاد وحال العقول تلك الادلة يطلع على تخطئة الائمة ع بعض الاصحاب
وتخطئة بعضهم لبعض من غير شك وارتياب وقد نسب الشرع على لسان النبي الى المعتبر اذا
اخطأ كان له حسنة وان اصاب فعشر حسنات لكنا نخالف حيث لا نعلم بطلان ما سبق بل
نظن فهذا انما لا يجب في ... الواقعيات وبدله الموضوعات لما ذكرناه من الاصول والقواعد
فظواهر العمومات في كتاب السنة وفي الروايات مضافا الى ادلة لزوم الحرج فلنبق حالها فيما
ورد من الاحكام المختصة التي يرتفع حكمها بارتفاع الاجتهاد وعليه يلزم على المجتهد ومقلديه
بعد ولو عن الاجتهاد الحكم على ما مر بالفساد ولزوم الاعادة والقضاء فيما فيه قضاء

لظهوره لتحقق الحال والمحكي في المقال

يعني الحاصل بتجدد الراي

وان كان هو الموافق للاصل فتعين لما مر من ثبت الجمع على ذلك وخلو الاخبار والخطب
عن بيانه مع انه وقوع مثله من الاصحاب كثير لا يعد بحسب حال ... لا رجحان للظن على الظن الناسخ
حين ثبوته وان جعلنا الصحة عبارة عن ترتب الاثار كسقوط القضاء او موافقة الامر مطلقا
ولو ظاهرا كان عمل المجتهد ومقلديه صحيحا وان اعتبرنا فيها موافقة الامر الواقعي سميناه باطلا
انتهى كلامه ولا يخفى عليك ما فيه اذ بعد ما عرفت ولا تقول لم اخر لا رجحان للظن على الظن السابق
فيه ان مطلبه الترجيح انما يقع اذا حصل التعارض بين الظنين ولا تعارض بينهما بل التكليف من ليس
الا الواقع والاجتهاد والتقليد معتبران من حيث كونهما طريقين اليه ومرآتين له فاذا اعتقد الشخص
صحة عبادة او معاملة فهو مكلف بها ما دام معتقدا لها فاذا تبدل اعتقاده واعتقد الفساد
لا بد من ترتيب اثار الفساد من الاصل فلا تعارض بينهما بعد اختلاف الزمان ومن جملة التفاصيل
ما ذهب اليه صاحب المفاتيح من القول بالنقض بالنسبة الى المجتهد اذا تبدل رايه وعدم النقض في المقلد
وان لم نعرف له وجها ومنها ما ذهب اليه صاحب الفصول حيث قال ان كانت الواقعة مما يتعين في
وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليه لوازمها
بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه ولئلا
يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على راي واحد فيؤدي
الى الاختلاف فيما يبتني عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه
محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يجري ذلك في صورة القطع لندرته
وشذوذه ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع
بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان القدر الثابت من ادلته حجيته
الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب ولا يعارض بجريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث
لا يستصحب بالنسبة الى الموارد المتاخرة عن زمن الرجوع مطلقا ونقد الاجماع مع اختصاص مورد
الاستصحاب بغيرها لما حققناه في ما يكون فيه قضية البقاء حجة بتقرير عدم المانع وليس بقاؤه مع الرجوع
منه لان الشك فيه في تحقق المقتضيات العلة في ثبوت الظن ... فلا اثر لبقاء الحكم

الحكم بعد زوال ضده اصالة عدم علته اخرى بعد القول بان العلة في المقام امدادية قد تمام يستغنى
عن العلة الاعدادية في البقاء غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء
الاثار فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه
مقتضيا لاستتباع اثارها وانما الشك في مانعية الرجوع وبالجملة فحكم رجوع المجتهد عن الفتوى
حكم النسخ من حيث بقاء اثار موارده المتقدمة فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة وعدم شرطيته
فاتى بها على الوجه الذي بني عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلاة وبنى فيها
على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك او بنى على صحتها
في شعر الارانب ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم
صلى في ملاقيه ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذا القول في بقية مباحث
العبادات وفي سائر مسائل العقود فلو عقد او وقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها
واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم
فالظاهر ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتواه التي فرع
عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية
او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتواه التي تفرع عليه الحكم وهي صحة هذا العقد يبقى
بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان يحل الحاكم بحليته فترافعا
اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة
العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا لو قضى
الحاكم او حكم بنجاسة ماء قليل لملاقاة النجاسة او ما اشبه ذلك ثم رجع فانه ينقض حكمه بالطهارة
بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم
هناك ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت
الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية
حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وعدمه او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه

فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر
فتزويج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على حرمتها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا
يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك
بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد فهي في الحقيقة اما تشخصات
عنوان الموضوع كالطلقات او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والصيد فلا فرق بينها
فيتعلق حكم الموضوع انتهى كلامه ولعل مراده من هذا انه من التفصيل المزبور ان الوقايع على قسمين
قسم يتعين فيه الاخذ بمقتضى الاجتهاد بحيث لو صدر هنا تشخص من دون احد الطريقين لا يقع صحيحا
من غير ملاحظة كونه مطابقا للواقع ام لا وقسم يعتبر فيه مطابقة الواقع وعدم مطابقته ولا يلاحظ
فيه مطابقة الاجتهاد وعدمه على وجه لو فرض صدوره من الجاهل القاصر او المقصر يحكم بالصحة
على تقدير مطابقة الواقع فضلا عما يصدر من سالك مسلك الاحتياط فلازم القسم الاول حيث
تعين الاخذ بما يطابق الاجتهاد او التقليد عدم النقض عند تبدل الاجتهاد او التقليد لانه بواسطة
التبدل لا يخرج الفعل عن كونه واقعا على طبق الاجتهاد او التقليد فيكون الحال فيه كالحال في النسخ
من حيث ارتفاع الحكم المنسوخ عن الموارد المتاخرة دون المتقدمة واما في القسم الثاني فلما كان
المفروض عدم تعين الاخذ بمقتضى احدهما وكون المدار على مطابقة الواقع وعدمها فلا بد من كون
اعتبار الاجتهاد والتقليد من باب محض الطريقية لا الموضوعية ولازمه النقض طا وعقا من اثره لا تخفى
الخلاف في لزوم النقض بناء على الالتزام بالطريقية في الامارات لكن يرد عليه منا آه على كون مراده ذكر
انه من كلامه المزبور ما ذكرناه من التوجيه اولا ان اعتبار اشتراط الاجتهاد والتقليد في القسم الاول
لا يوجب كونهما من باب الموضوعية لانه يمكن اعتبار الاشتراط على نحو الموضوعية وعلى نحو الطريقية
ومجرد الاشتراط اعم من كل واحد منهما فلا دلالة للعام على الخاص بوجه بل مقتضى الاصل هو الحكم بالثاني
كما تقدم ولازم الطريقية وجوب نقض الاثار وثانيا انه يمنع كون شيء من المعاملات مما يتعين فيه
الاخذ بالاجتهاد والتقليد فان المشهور بين العلماء على وجه لم نجد فيه خلافا من احد الا من بعض
المتاخرين الذي ننقل كلامه انه لا يعتبر في صحة المعاملات الاجتهاد ولا التقليد بل لو فرض ايجاد

ايجاد المعاملة الجامعة للشرائط مع عدم التقليد والاجتهاد صح اذا فرض انطباق العمل على الواقع والعلم بانطباق
العمل على الواقع يحصل بالاحتياط كان يراعي الوجوه المحتملة في صيغة البيع والنكاح وغيرهما من العقود
والايقاعات او بالاجتهاد او التقليد المتاخرين مثلا لو فرض ايجاد الجاهل قاصرا كان او مقصرا
صيغة النكاح بالفارسية مثلا ثم قلد ولو بعد مدة مديدة مجتهدا يرى الصحة يحكم بالصحة وكذا
لو اتفق حصول الاجتهاد كذلك ولو قلد مجتهدا يرى الفساد يحكم بعدم ترتب الاثار بل لا يبعد دعوى عدم
تعين الاخذ باحد الطريقين في العبادات ايضا بناء على القول بصحة عبادة المحتاط بل الجاهل اذا
كان قاصرا بل مقصرا ايضا اذا فرض تمكنه من نية القربة منه ومن هنا ظهر ان تقسيم المعاملات على
القسمين المزبورين الى ما يتعين فيه الاخذ بمقتضى الاجتهاد او التقليد غير مستقيم بل لا شيء من
المعاملات يعتبر فيه الاجتهاد او التقليد ومع انه لو سلم اعتبار احدهما في المعاملات فلا حق
انه لا فرق بين افرادها فلا بد من التزام الاعتبار في كل المعاملات ولازمه بطلان المعاملات
الصادرة عن المكلفين المقصرين بل القاصرين بل المحتاطين ايضا وفساده غير خفي على احد ممن له
درجة في الاحكام الشرعية هذا ولكن الذي يظهر من ملاحظة التعليل الذي ذكره على وجوب اسقاط
النقض في القسم الثاني يأبى عن التوجيه المزبور الا انه يحتمل تنزيل كلامه على تفصيل اخر احسنه
بعض حيث جعل المعاملات اعم من العقود والايقاعات وغيرهما على قسمين احدهما ما هو
من قبيل الانشاءات التي لم يتحقق فيها الشرع الا بالامضاء في بعض وعدمه في الاخر وذلك كا
لعقود والايقاعات من البيع والنكاح والطلاق وغيرها فان البيع سبب للنقل والانتقال عرفا
وليس سببيته منوطا بالشرع ولم يتحقق فيها الشرع المقدس الا بالرضاء والامضاء في بعض افراده
دون بعض وثانيهما ما لا يكون كذلك كسائر الامور التي هي الاثار الحاصلة من العقود و
الايقاعات فانه من قبيل الاحكام المجعولة من الشرع المقدس في الموضوعات الخاصة الخارجية
ولا ريب ان الاحكام من الامور المنوطة بالاجتهاد والتقليد فاذا فرض انه اعتقد طهارة شيء
كالعصير العنبي مثلا لا بد له من ترتيب اثار الطهارة فاذا تبدل رأيه الى النجاسة لا بد من ترتيب
اثار النجاسة من اول الامر لان استلزم نقض الطهارة من الاعمال السابقة وكذا لو بنى على كفاية

على كفاية قطع الحلقوم في التذكية ثم عدل الى العدم فانه لا بد من الحكم بعدم تذكية ما ذكيه بقطع
الحلقوم في حال الاجتهاد السابق وكذا لو غسل الثوب المتنجس بالبول في الماء الكثير مرة بناء على
اقتضاء اجتهاده او تقليده ذلك ثم عدل الى العدم فانه لا بد من الحكم بنقض الاعمال السابقة
المترتبة عليه مما شرط فيه الطهارة اشتراطا واقعيا لا علميا فان الاثار كان الاشتراط علميا لا ريب
في عدم الانتقاض لعدم انتقاض الاشتراط في الطهارة اصلا والدليل على التفصيل المزبور ان الاثر
الحاصل من الانشاءات مما يكفي فيه الحكم بالصحة الانشائية حين وقوعه وامضاءه الشرع المقدس لعدم
عدم الاجازة والحكم بعدم الصحة لا يؤثر في تلك الاثار شيئا من الفساد بل غاية ما يتوقع عدم حصول
ما جعله الشرع رافعا لها كالطلاق بالنسبة الى النكاح والفسخ بالنسبة الى البيع وغير ذلك فكما لو عقد
البيع عن الوكيل مثلا على حسب مقتضى وكالته لا بد من الحكم بالصحة ولو بعد الرجوع عن الوكالة
وكذا الحال في الفضولي مع تحقق الاجازة فكذا في المقام وبالجملة الرجوع عن القول بجواز العقد بالفارسي
بالفارسي لفا انما يفيد تبدل الحكم من الجواز الى عدم الجواز فلا يؤثر لو اوقعه المكلف بعد العدول وانا
الاثار الحاصلة قبل العدول على حسب تكليف الشخص فلا مقتضى لانتقاضها بل مقتضى الاصول الحكم
ببقائها واما الحكم بالنقض في غير الانشاءات من الامثلة المزبورة وما يشابهها فلانه ليس فيها
اثار حاصلة كما في البيع حتى يحكم ببقائها حتى بعد تبدل الاجتهاد او التقليد بل الاثار الحاصل
فيها احكام شرعية من الحلية والحرمة او الطهارة والنجاسة او غيرهما من الاحكام التكليفية او الوضعية
بناء على القول بثبوتها باقية للموضوعات الخاصة كقطع الحلقوم او العصير العنبي والثوب المغسول
مرة واحدة ونحو ذلك ولا ريب ان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية امور منوطة بالاجتهاد
والتقليد تثبت ما دام الاجتهاد او التقليد وليست من قبيل الاثار المنفصلة كالملكية والزوجية
وغير ذلك فان قلت اي فرق بين البيع مثلا والثوب المتنجس بالبول المغسول في الكر مرة واحدة فكما
تقول ان البيع من الامور الموثرة في الملكية ثم يتحصل بزيله في الفسخ مثلا وكذا نقول ان الغسل من
الامور المؤثرة في الطهارة فاذا حصل الغسل المعتبر شرعا بسبب الاجتهاد او التقليد لا بد من الحكم
بالطهارة ثم يتوقف الحكم برفعها على حدوث سبب النجاسة وليس منها تبدل الاجتهاد كما تقدر ان

نقدر ان تقول ان الثوب المغسول موضوع للنجاسة والطهارة من جملة الاحكام المربوطة بالاجتهاد
كذلك المبدلة بسبب تبدله كذا نقدر ان تقول ان البيع الفارسي موضوع من الموضوعات ووجوب
الوفاء عليه من جملة الاحكام المربوطة بالاجتهاد قلت وان كان بين الانشاءات وغيرها
تساويا من بعض الوجوه الا ان بينهما فرقا ايضا من بعض الوجوه الاخر بيانها ان البيع والنكاح و
الطلاق والارث وغير ذلك من الامور التي هي اسباب بحسب عقلها الموجبة ولا تحتاج سببيتها
الى جعل من الشرع المقدس وانما الشرع المقدس امضى بعض الاقسام كالبيع الجامع للشرائط ولا يمضي
بعضها كالربا والمنابذة والملامسة وبيع الملاقيح وغير ذلك من البيوع الفاسدة شرعا بخلاف
غيرها مما ذكرنا فان سببيتها انما هي من جهة جعل الشرع لها اسبابا وهذا القدر من الفرق كاف في
صحة التفصيل المزبور فانه اذا كان الانشاءات مما لا يحتاج في سببيتها الى جعل من
الشرع بل السببية انما هو مقتضى ذواتها عرفا فيجي دفرضا امضاء الشرع لها لا بد من الصحة ومعناها
في المعاملات ترتب الاثار والامضاء يحصل بمجرد مطابقة الفعل بمقتضى الاجتهاد والتقليد ثم بعد
حصول الصحة لا يجري تغير الرأي واما غير الامضائيات من الاحكام فليس كذلك بل انما هي احكام
مترتبة على موضوعات وتحو ذلك وليس موضوع الاحكام الشرعية منوطا باعتبار المعتبر حتى
يقال لا يعتبر فيه المرة قيدا او يعتبر كون العقد بالفارسية او بالمعاطاة قيدا فيرجع احدهما
الى الاخر والجواب عنه اولا ان الاجتهاد والتقليد السابق باعتبارها من باب الطريقية او الموضوعية
وعلى التقديرين لا معنى للتفصيل بل لازم الاول القول بالنقض مطلقا ولازم الثاني القول بعدم
ودعوى افادة ادلة الاجتهاد والتقليد الطريقية بالنسبة الى غير الانشائية والموضوعية بالنسبة
اليها فاسدة جدا وثانيا نقول ان قولك ان الانشائيات لا تحتاج الى الامضاء والسببية الحاصلة
لا الى جعل الحكم سببا شرعا غير مستقيم لان مرجع الامضاء الى جعل السببية الراجعة في الحقيقة
الى الاحكام التكليفية من الوجوب والحرمة وغيرها على ما حققناه في بحث انكار ثبوت
الاحكام الوضعية فانتفى الفرق حقيقة وكون الانشائيات من الاسباب العرفية ايضا مضافا الى
جعل الشرع المقدس بخلاف غير الانشائيات مسلم ولكن لا يجدي في اثبات التفصيل المزبور ان

العسل ايضا من الاسباب العرفية للطهارة فالقول بالفرق بينه وبين الانشائيات لا وجه له اصلا ومن
جملة التفاصيل في المسئلة ما حكي عن بعض من القول بعدم النقض في كل ما كان من قبيل الاسباب
اتم من الانشائيات كالعقود والايقاعات التي هي اسباب عرفية مضافا الى كونها اسبابا شرعية و
كالاسباب الشرعية المحضة كالغسل والتذكية ونحو ذلك واما ما لا يكون متعلق الاجتهاد فيه من قبيل
الاسباب بل من قبيل الاحكام التكليفية المحضة فلا بد من النقض والفرق بين هذا المفصل وسابقه
ان مورد النقض على هذا التفصيل السابق هو الاسباب العرفية واما بناء على هذا التفصيل فالمدار
على مطلق الاسباب فحاصل هذا التفصيل القول بعدم الانتقاض مطلقا الا فيما يكون من قبيل الاحكام
التكليفية كوجوب الاجتناب عن كل ما يكون نجسا او ميتة او غير ذلك وتفرع على هذا التفصيل
انه لو بنى المجتهد على طهارة الغسل العرفي ثم صار مجتهدا للنظر بنى على النجاسة ان يحكم بوجوب الاجتناب
واما لو بنى على كفاية الغسلة الواحدة ثم تغير رأيه وبنى على عدم الكفاية فلا يحكم بنجاسة ما غسله بالغسلة
الواحدة على حسب اجتهاده السابق والدليل على هذا التفصيل ان كل ما تعلق الاجتهاد على سببية
شيء كالبيع للملك او الغسلة الواحدة للطهارة او الذبح للتذكية او غير ذلك ثم اوصل المكلف ذلك
السبب في الخارج على حسب الاجتهاد فلا بد من حصول اثره في الخارج ثم لا معنى لانتقاض الاثر
الرافع من الطهارة وحلية الاكل ونحوها الا بما جعله الشارع ناقضا له وليس منه تغير الاجتهاد واما
الاحكام الشرعية التكليفية فلا ريب في كونها مربوطة بالاجتهاد او التقليد وبعبارة اخرى
مرجع النقض في القسم الاول الى نقض الاثار الحاصلة في الخارج ومرجع النقض في القسم الثاني
الى رفع الاحكام الثابتة بسبب الاجتهاد او التقليد ومن هنا يمكن ان يقال انه ليس بنقض في الحقيقة
واما تسميته نقضا اذا لوحظ كل الواقعة كنجاسة العصير وطهارته ولا فرجان الحكم بالطهارة
مغاير لزمان الحكم بوجوب الاجتناب ولا ريب ان الحكم بوجوب الاجتناب عن العصير ما دام مقتضى
الاجتهاد النجاسة وعدمه ما دام مؤداه الطهارة ليس من التناقض في شيء والجواب عنه اولا
ان مرجع هذا الى القول بعدم النقض مطلقا ضرورة عدم الخلاف في وجوب النقض في الاحكام
التكليفية بمعنى الرجوع بعد عدول الرأي الى ما يقتضيه الاجتهاد واما الخلاف في نقض الاثار السابقة

السابقة كان يحكم بوجوب الاعادة والقضاء وفساد المعاملات من العقود والايقاعات وعلى
ما يقتضيه التفصيل المزبور لا يحكم بشيء مما ذكر فيرجع الى القول بعدم النقض مطلقا وثانيا
ان الظاهر اتحاد مفاد ادلة اعتبار الاجتهاد والتقليد من حيث الموضوعية والمرآتية وعلى
اي تقدير لا وجه للتفصيل المزبور وثالثا ان مرجع السببية الى الاحكام التكليفية بناء على التحقيق
من مذهبنا وهو عدم ثبوت الاحكام الوضعية ثم لا ادري ان هذا المفصل القول بعدم الاعادة و
القضاء لان الكلام من جهة الاعادة والقضاء راجع الى سببية ما اتاه اولا لاسقاطهما ام لا فاذا
فرض كون مقتضى الاجتهاد السببية في آن من الانات فمقتضاه عدم الاسقاط واما على
التفصيل السابق من تخصيص عدم النقض بالانشائيات فالظاهر القول بالنقض والحكم بوجوب
الاعادة والقضاء ومن جملة التفاصيل ما ذهب اليه صاحب المناهج ما ملخصه قال اعلم ان جميع
العقود والايقاعات بل كل ما جعله الشارع المقدس سببا او شرطا او مانعا مما وقع فيه الخلاف
لها حقايق نفس امرية واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية وهي ما يظنه المجتهد
انه ما وضعه الشارع وهو قد يطابق الواقعية وقد يخالفها ولما لم يكن لنا سبيل الى الحقايق
الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع ولشأنها لنا هي هذه الحقايق الظاهرية
ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقايق الظاهرية
يختلف بالنسبة الى الاشخاص فيترتب الاثر بالنسبة الى شخص ولا يترتب عليه بالنسبة الى آخر كما ان
ملاقات النجاسات سبب لنجاسة الماء القليل عند القائل بها وليس سببا عند آخر ولا شك
ان القليل الملاقي نجس للاول طاهر للثاني وكذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى مجتهد
دون آخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون
آخر واقل احدياته كلها هو سبب عند مجتهد في نظره او شرط يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى كل
الناس بل مقتضى الاصل ايضا العدم فلا يترتب الاثر الا فيما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه
كذا خاصة ومن هنا يظهر ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية واحكامها ليس من اللوازم
الواقعية التي لا يتخلف عنها السبب نعم العقد الثابتة لها من اللوازم لها بالنسبة الى مجتهد علمها كذلك

كذلك او مقلده ولذا يبنى على القول في حقهما ويترتب عليها الاثار بالنسبة اليهما بل بالنسبة الى مجتهد آخر
اذا وقع من المجتهد الاول ومقلده وكان اثره مترتبا على ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد ومقلد
وكذلك اذا لم يقل احد بانه المجتهد الذي لا يكتفي بالفارسية في العقد اذا انه لم يترتب عليها الاثر
بالنسبة اليه وقال رحمه الله في موضع آخر من كتابه اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الحق ان
غير المجتهد المكلف بالمعاملات على ثلاثة اقسام لانه اما غافل غير متفطن باحتمال عدم صحة ما اتى
به اصلا او غير غافل بل ترك التقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين لان ما صدر عنه من المعاملة
اما موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من الشارع اذ ليس كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص
هذه المعاملة مقطوعا به بل يستخرج الحكم بالادلة الشرعية الظنية فان كان الاول فحكمه حكم المجتهد
او مقلده لانه لكونه غافلا ومعتقدا لترتب الاثر عليه ولا تكليف فوقه متعبدا باعتقاده كتعبد
المجتهد بظنه والمقلد بفتوى مجتهده ففي حال الغفلة يكون كالمجتهد المستقل بالنسبة الى المقلد ودفع
حكم ستو في خطاب الاجتهاد والدليل الدليل ولا فرق في ذلك بين ما اذا كانت معتقده مطابقا لاحد
الاقوال في المسئلة او لم يطابق شيئا لاتحاد المناط الا ان الاجماع هنا اوجب وجوب الارشاد وتعليم استعلم
الاثر لو كان مخالفا المقطوع من الشارع وان كان الثاني اي اعمل بخالفه ما ترغم وعدم ترتب الاثر على
معاملته ومع ذلك او متعلقا من غير سؤال عن اهله وكان زعمه مطابقا للمقطوع من الشرع او مخالفا
لم يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة بعين الحكم في حقه ما قطع به من الشرع في هذه المعاملة
اذ المفروض ان تلك من الشرع قطعا ان فالمعاملة الفلانية سبب للاثر الفلاني وليس هنا اعتقاد
مناط للتكليف والتعبد بخلاف من يتعبد ولا دليل على التقليد في مثله بعلم واعتقاد فيترتب عليه
الاثر في حقه وان احتمل خلافه او ظنه ولا يضر في ذلك الاحتمال والظن لكونه مأمورا بالسؤال عن الفحص
كما ان من تيقن حلية الخمر مع احتمال خلافه يحرم عليه الخمر وان لم يسئل مأمورا بالسؤال وان كان
الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على التقليد بل بعد وجود المعاملة كعقد نكاح سواه
طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون للمجتهد
فترتب الاثر عليها انما هو باعتبار حجية ظن المجتهد ومقلده والمفروض انه ليس مجتهدا ولا مقلدا فما

مقلدا فالدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة مجتهدا يحكم
فان قلد من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد
من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث من
ان ما لم يتعلق به عين او معين كالنجاسة والطهارة والحلية ولما لها ترتب عليه الاثر
فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد لا يحكم بالطهارة في حقه ما دام انه غير مقلد وان
قلد بعده من يقول بكفاية المرة هذا الثوب طاهر في حقه لان الغسل المذكور صار سببا للطهارة
في حق كل من يقول بكفاية المرة ومقلده ودخل هذا الشخص في هذا العنوان ولا يشترط كونه
مقلدا حين الغسل ايضا كما مر فيطهر في حقه وما لا يكون اثره الا المتعين او معين كالعقود
والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فلا يترتب عليها الاثر اذ الاثار هذه الامور لا بد وان
يتعلق بمعين اذ لا معنى لسببية عقد مخصوص صادر عن شخص معين على زوجة معينة لحليتها
كل من يرى جواز هذا الامر او من يقلده وهذا الشخص المعين هو الذي يصدر منه هذا العقد بتقليد
من يرى جوازه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما مر ولما بعده وان
دخل في مقلديه ولكن لا يفيد ترتب الاثر في حقه لان المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلا
بصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس هو مظنون
المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك والاصل في المعاملات الفساد هذا
مع ان الاصل عدم ترتب الاثر بعينا ما في صورة الاثر كان متحققا قبل الدخول في التقليد فيجب
استصحابه وقال رحمه الله تعالى في باب جواز نقض الفتوى ان الافعال الجزئية المتحققة حال الرأي
الاول من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما ما يكون تأثيره وعدم تأثيره بالنسبة الى
شخص خاص او اشخاص معينين من غير تجاوز عنه اصلا كالامثلة الاولى فان العقد الجزئي الواقع
على مرئة انما يصير سببا لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية غيره اصلا واذا كان باطلا يكون
غير مؤثر في حقه كذلك وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب بحيث كل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر
في حق كل من لا يراه كذلك وكذا قطع الحلقوم في التذكية اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا

على كل من يكتفي في التذكية بقطع الحلقوم وعلى مقلديه ويكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فان كان
من الاول فلا يجوز النقض فيه وما مر من الاجماع وسائر الادلة يدل عليه واما اذا كان من الثاني فانه
ينتقض بعد التغير فيجاز من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام
على ذلك الراي فاذا تبدل رايه ورأى كفاية المرة يطهر هذا الثوب وذلك لان هذا الغسل
الجزئي لذلك الثوب المعين مثلا حال ظن عدم كفايته كان غير موثر في حقه لاجل ان هذا الشخص
حينئذ مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا كان نجسا لكل من يظن ذلك كليا وهذا الغسل
بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال سبب الطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة
ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا كون الثوب ملكا له
فاذا تغير راي الشخص الاول واندرج تحت العنوان الثاني لا بد وان يكون الثوب طاهرا في
حقه ولا يشترط ان يكون الغسل ايضا صادرا حال تغير الراي لانه خرج حينئذ في حقه وفي حق
الخاص بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بان الغسل المحقق
حال هذا الظن كذلك اذ لا تقييد في شيء من الادلة الظنية بذلك اصلا ولذا نرى المجتهدين اذا
احدث الوقايع قبل اجتهادهم فيها واستفتي منهم يتاملون في حكم المسئلة بعد حدوثها ويحكمون على
الحادثة السابقة بما استقرت عليه رايهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سببا
حتى يلزم تبيين تحققها ولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت في حقه السببية
ودخل فيه حتى كان من وقف شيئا على صغير فصار شخص بعينه حنيفا لرفان الوقفية
عليه لا يتحقق حتى يلزم الدخول في العنوان في هذه الحالة وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور
لثبوت التبيين في حق من دخل في هذا العنوان ولان عدم التبيين اولا كان لعدم دخوله في
عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول ظاهر بل يمكن دعواه
على النقض في الثاني ايضا ومحصل الكلام انه يرجع الى التفصيل بين الوقايع التي يكون التاثير
فيه بالنسبة الى شخص او اشخاص معينين وغيرها لكن يرد عليه عدم صحة التفصيل بعدما
عرفت من اقتضاء الدليل النقض مطلقا نظرا الى ان المدار في التاثير على ما يطابق الواقع دائما

الواقع دائما والكاشف عن المطابقة وعدمها انما هو ظن المجتهد ثم لو سلم التاثير لو افق في الواقع الشخصية
الآلات المعتاد المعلوم انما هو التاثير بالنسبة الى من اعتقد الصحة ما دام المجتهد على ظنه واما بعد
اجتهاد خلافه فلا بل يجب ح ترتيب اثار الاجتهاد الثاني والقول بانه هو الواقع واستبعاد كونه
الواقع من باب الامور الاضافية في غير محله هذا تمام الكلام في نقض الشخص فتوى بسبب تغير الراي
وتبدله واما الكلام في ترتيب المجتهد او المقلد اثار الصحة على عمل مجتهد او مقلد اخر اذا لم يكن الفعل
صحيحا في نظره على حسب ما يؤدي اليه اجتهاده او تقليده كان يشتري شخص شيئا بيع المعاطاة
او عقد على ضيعته بغير صيغات لاداء اجتهاده او تقليده الى الصحة فهل له لا يجوز الصحة
فيها ترتيب اثار الصحة كالاكل في الخبز المشتري بالمعاطاة وترتيب لوازم الزوجية الواقعية في
المثال الثاني ام لا فيه وجهان وهذه المسئلة مشكلة ولم يذكروها عنوانا مستقلا فيما رايناه من
كتب الاصول لكن الذي يمكن استفادته من ملاحظة كتب الفروع انه لا يجوز ترتيب الاثار بل يجب
على كل مكلف الحكم بفساد كل ما يؤدي نظره الى فساده من اي شخص صدر وكذا الصحة بل نظيره
ما في تمهيد القواعد كونه موضوعا عند حيث ذكر للخطيئة ثمرات منها لزوم اعادة الصلوة الى
القبلة الاجتهادية اذا انكشف كونه خطا ومنها عدم جواز الاقتداء عند مخالفة الامام والماموم
في الاجزاء والشرائط في جملة كلامه التي يستفاد منها ذلك ما ذكره الشهيد رحمه الله تعالى في ذكراه
من انه لا يجوز الايتمام عن خالف في الفروع كوجوب السورة ونحوه كما لا يجوز الاقتداء عند المخالفة
في الاصول ومنها ما ذكره في بيانه من انه اذا نسي الامام سجدة من صلوته لا يضر في صحة الا قبله
قلنا لو نسي سجدتين في ركعة واحدة فيجب على المأموم اذا علم بالحال المفارقة ومنها ما ذكره
العلامة وغيره من بناء صحة صلوة المأموم عند العلم بنجاسة لباس امامه على القول بعدم وجوب
الاعادة اذا خرج علم الامام بالنجاسة بعد الفراغ مع بقاء الوقت الا ان يقال ان الكلام في عدم ترتيب
الاثار على فعل الغير اذا كان فعله على حسب ما يؤدي اليه اجتهاده لا مطلقا حتى اذا كان
ناشئا عن السهو والنسيان لكن لا يخفى ان البناء المزبور ظاهر فيما ذكرنا وان كان اصل المسئلة
خارجا عما نحن فيه وكيف كان فالتحقيق هو القول بعدم ترتيب الاثار لما قدمناه من الدليل

من الدليل على وجوب النقض عند تبدل الراي فان مقتضى دليل حجية اجتهاد الشخص وتقليده عدم ترتيب
الاثار على ما يراه فاسدا من دون فرق بين ازمنة صدور الفعل ولا الاشخاص الذين يصدر منهم
الفعل فكما انبنا في السابق ان مقتضى القاعدة الحكم بفساد الصلوة التي فعلها على وفق اجتهاده السابق
اذا افضى اجتهاده اللاحق الى فساده لعموم الموضوع في الاجتهاد اللاحق بالنسبة الى ازمنة صدور
الفعل فكذا نقول هنا ان مقتضى القاعدة الحكم بفساد اذا كان الفعل فاسدا على حسب اجتهاد
المكلف وان كان الفاعل يراه صحيحا وقد فصل الفاضل النراقي في المناهج بما سمعت وقد حكينا
عبارته المتعلق بما نحن فيه على طولها وحاصل الفرق بين الامور المؤثرة بالنسبة الى شخص او اشخاص
كالبيع والنكاح ونحوهما وغيرها كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة فاذا اشترى شخص خبزا
بالمعاطاة يحكم بالملكية الواقعية له فيحصل له بيع المعاطاة فاسدا لا كل منه وهكذا بخلاف ما لو غسل
النجس مرة من يرى كفاية المرة او ذبح من يرى كفاية قطع الحلقوم في التذكية فانه لا يجوز لمن يرى
وجوب المرتين او وجوب قطع الاوداج الاربعة ترتيب اثار الطهارة والحلية بل يجب الحكم بالنجاسة
في المغسول والحرمة في المذكى بالتذكية المزبورة ثم ذكر ان الصحة في العبادات كالصلوة والصوم ونحو
ذلك من قبيل القسم الاول عند الفاضل المزبور بل صرح به في بعض كلماته حيث قال لو ذبح مجتهد او مقلد
مجتهد يرى الاكتفاء بقطع الحلقوم خاصة بقطعه لكل فلا يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاكل
من ذبيحته الى ان قال والوقت ان الصحة في الصلوة ونظايرها من العبادات هو موافقة المأمور به او موافقة
الفعل لما امر به فاعله لا لما امر به كل احد فكل فعل شخصي صدر من فاعل يكون صحيحا اذا كان موافقا
لما امر به ولا يكون هذا الفعل الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين اذ الفساد هو عدم المطابقة
لما امر به المسافر فاعله لا غيره فليس الاربع ركعات التي لا يصليها الحاضر صحيحا مطابقا لما امر به
المسافر نعم لو جعل هذا الفعل فاسدا من غير هذا الفاعل كالمسافر معناه انه لو فعل مثل ذلك الفعل
يكون فاسدا لان هذا الفعل الشخصي فاسد ومنه يلزم اتصاف هذا الفعل الشخصي بالصحة والبطلان
من الجهتين فيقال الصلوة الرباعية صحيحة من الحاضر فاسدة من المسافر يعني صحة الزيد وفساده
اذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون الاقتداء به صحيحا اذ لا تثبت الا وجوبا لاقتداء بالصلوة الصحيحة

الصحيحة ولا لزوم صحته مثل فساد المعتدي لو اقتدى به فلم يثبت حاكما غير العبادات فالصحة فيه بمعنى
ترتيب الاثر ويمكن ترتب اثر الفعل بالنسبة الى شخص دون اخر فلم يثبت فالافعال التي يصير متعلقا للاجتهاد
ويختلف باختلافه من المعاملات لا يترتب اثره بالنسبة الى من ادى اجتهاده الى صحته دون غيره انتهى
ان قلت الكلام المزبور ليس صريحا فيما ذكر من كون الصلوة من قبيل البيع والنكاح ونحوهما فضلا عن
الظاهر بل المستفاد منه انما هو كون الصلوة مثل البيع بناء مع القول بالتصويب لا مطلقا قلت نعم
لكن انما ادعينا صراحة الكلام المزبور في جواز ما اختاره المفصل المزبور من القول بالتصويب
في الاحكام الثانوية هذا بالنسبة الى ترتيب اثار الصحة بالنسبة الى عبادة الغير من جواز
الاقتداء ونحوه واما الكلام في العبادات بالنسبة الى لزوم الاعادة والقضاء الذي يجري
فيه التفصيل حيث قال في مسئلة الجاهل ان التحقيق الشامل للخاطي والجاهل ولو بنسيانه
او غفلته ان يقال ان المفروض اما خاطئ او جاهل وعلى التقديرين اما ان يكون خطاؤه او
جهله متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما ان يكون متعلقا
بالحكم او الموضوع فالاول وهو الجاهل بحكم العبادة كمن لم يعلم وجوبها او نسيه فالوجوب
عليه ظاهر في الثالث وهو الخاطي في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة وصلى
ثم تبين خلافه في الوقت فان كان في المورد امر بالمقيد بالجزء او الشرط شامل لذلك الشخص
مع هذا الحال يجب عليه الفعل ثانيا والا فلا لان مقتضاه ح وجوب الجزء على من وجب
عليه الكل والاصل عدم وجوبه على هذا الشخص فالاول كما اذا اعتبر في الصلوة على مثل قوله صل
مع السورة والوقت باق يجب عليه الفعل ثانيا لشمول الامر له وعدم الدليل على التقييد بمن لم يصل
اولا والاجزاء في الامر لا ينافي وجوب الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد والاجماع على
اتحادهما انما هو في غير ذلك الشخص والثاني كان عثر على مثل صل السورة واجبة في الصلوة
فان معناه وجوبها على من يجب عليه الصلوة ووجوبها عليه غير معلوم ولا يتوهم حينئذ ان
المطلق ح متيقنا فيظهر ان معنى قوله صل مع السورة وهو شامل لذلك الشخص فيقيد المطلق
وان وجل المقيد لا يتحقق في حقه المطلق والمقيد لا مطلقا بل على من وجب عليه المقيد فالمطلق

بالمقيد وقد استثناه وظهر من دليل التقييد وجوب القيد لا مطلقا بل على من وجب عليه المقيد ووجوبها
عليه غير ثابت فان قلت يعلم من دليل القيد وجوب المقيد مع القيد وبانضمامه الى الامر بالمطلق يصير
امرا آخر شاملا لهذا الشخص قلنا لا نسلم بل المعلوم مجرد وجوب المقيد حين وجوب المقيد ولو كان دليل
القيد هو الاصل من الاجماع يكون عدم الوجوب اظهر **الرابع** وهو الجاهل بحكم الجزء او الشرط كمن لم يعلم
وجوب السورة فتركها كالسابق ايضا **الخامس** وهو الخاطئ في موضوع العبادة كمن ظن ان صلوة
الظهر هذه الهيئة واتى به وظهر له الحال في الوقت فيجب عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب
الصلوة له وامكان الامتثال الآن صلوة الظهر وعدم اداء هذه الهيئة واتى به وظهر له الحال في
الوقت فيجب عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلوة وامكان الامتثال الآن ويكون الدليل
الاجماع فان قلت اذا اتى بما ظن انه الصلوة فقد اتى بما امر به بقصده بظنه والاتيان به يقتضي
الاجزاء قلت الاجزاء بالمامور به بذلك الامر والمحصل عند الفهم امر آخر فانه نريد في الروايات انه
قال لم افعل هذه الهيئة وهو شامل له وتمكن منها فيجب عليه وقد مر سابقا ان هذا الفهم حمل الامر
الاول امر او رآه السابق فان قيل معنى حصل افعل ما علمت انه صلوة وحدك به ولا تكرار قلت بل
المعنى افعل هذه الهيئة ان علمت انها صلوة **السادس** وهو الجاهل بموضوع العبادة كما يقدر ايضا
والسابع وهو الخاطئ في موضوع الجزء او الشرط فان اخطاء في معنى مركب كمن ظن ان المراد بالمغرب الغروب
فصلى ثم تبين له في الوقت انه زوال الحمرة فالظاهر وجوب الفعل لما مر في سابقه ان كان دليل الجزء
او الشرط موجبا للتقييد كما مر في الرابع وان اخطاء في مصداقه كمن ظن زوال الحمرة قبل حصوله
فالاصل عدم وجوب الفعل ثانيا اذ ليس هنا الا امر واحد وهو الصلوة حين علم بالزوال وقد
امتثلها **والثامن** وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كما في سقوط القرص مع جهله
بانه هل هو الوقت او بعد الزوال غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه وعلمه بان
الوقت الزوال غير ملتفت الى احتمال العدم فالاصل في الجميع وجوب الفعل ثانيا لتعلق الامر وامكان
الامتثال والاتيان بصحة ما اتى به فهو لا يقتضي الاجزاء عن ذلك الامر بل عن امر متعلق به بلسان
العقل وهذا امر صادر عن لسان الشرع ثم لا يرتبط بما ذكرنا في الخاطئ من وجوب الاعادة في بعض

في بعض اقسامه بين ما اذا كان تبين خطائه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد لجريان الدليل فيهما انتهى
كلامه **اقول** وحاصل التفصيل وجوب فعل العبادة ثانيا بعد انكشاف الخطاء اذا كان هناك
عنوان يقتضي ذلك وعدمه لجميع العدم لكن الجواب عن الكل قد ظهر مما ذكرنا وحاصله ان
لازم القول بالتخطئة وجوب نقض آثار الاجتهاد السابق بعد انكشاف الخطاء وكذا نقض ما فعله
الغير ولو على حسب اجتهاده اذا كان مخالفا للاجتهاد الشخص الناشئ على الاجتهاد السابق وكذا
نعم لو قلنا في خصوص بالتصويب ولو في الاحكام الثانوية يكون القول بعدم النقض متالرجح
لكنه باطل عندنا بل يمكن ان يقع على تقدير التصويب ايضا لان القول الاجزائي وجوب الترتيب
على فعل الغير اذا فرض كون الفعل الرابع فاسدا عند الشخص فان غاية التصويب الحكم بكون
الفعل صحيحا بالنسبة الى مجتهد في مجتهد ما دام كذلك القضية مط على الرجوع وحتى بالنسبة
الى من يرى فساده نعم انما يصح ترتيب الآثار اذا دل الدليل على كفاية الصحيح في الجملة ولو عند
الفاعل فقط في لزوم ترتيب آثار الصحيح من الغير مطلقا الا فرض قيام الدليل مثلا على كفاية
الصحة الواقعية في صلوة الامام بالنسبة الى الامام فقط لو فرض ان المأموم لو فعل مثله يكون
باطلا فاسدا كما يصح لمن يرى وجوب السورة الايتمام بمن يرى عدم وجوبها وتركها حين
الفعل لكفاية الصحة الواقعية في صلوة الامام وعدم اشتراط الصحة بالنسبة الى المأموم
ايضا كما هو المفروض ودعوى ثبوت عموم هذه القاعدة على نحو وجوب ترتيب الآثار على
فعل الغير من كل احد اذا فرض مطابقته للواقع بالنسبة الى الفاعل فقط ممنوعة جدا فضلا عن
دعوى كفاية مجرد الشرطية في نظر الفاعل في ذلك اي في وجوب ترتيب الآثار ولو قيل بالتخطئة
ثم القول بالصحة بعد انكشاف الخطاء وكذا القول بوجوب ترتيب الآثار على فعل الغير مع اقتضاء
الاجتهاد فساده انما هو في الاجتهاد من حيث كالمسائل النظرية مثل مسئلة العقود في
المعاطاة ونحوها من مسائل العبادات والمعاملات ولو كان ما اتى به الفاعل على حسب
اجتهاده مخالفا لضرورة او اجماع ظاهر فلا تامل في وجوب ترتيب الآثار والحكم بالصحة كيف
والحكم بالصحة في مثله مخالف للضرورة او الاجماع نعم يكفي حجتها المواضع لاحد الاقوال او الاماكن

الامارات في الحكم بصحة المعاملة عند الفاضل القمي حيث قال في القوانين ان العامل الجاهل اذا
اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد الظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم ينكشف كونه باطلا بان
يكون خارجا عن الاقوال في المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا
لاحد الاقوال فهو كما لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين فكما لا يجوز نقض فتوى المجتهد المخالف
فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الفاضل واورد عليه في المناهج بانه لا ينبغي الارتياب في ان
الغافل العامل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة لم يصر عليه حلالا وكون ذلك
لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل هو كلي واذ لم يكن موافقا لقول اصلا
قياسه على نقض المخالف القاطع من فتاوى المجتهد باطل لما عرفت من ان المنقض انما هو لاجل
كشفه عن تقصيره ولذا لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر ولا تقصير هنا لكنك بعد
ما عرفت ما تقدم تعرف ما في الكلامين من التوهين من الضعف كما تعرف ضعف القول بجواز ترتيب
المجتهد او المجتهد آثار الصحة على ما فعله غيره على خلاف ما يؤدي اليه اجتهاده او تقليده وان
كان الفعل غير صحيح عنده لعدم ما يدل عليه الا ما يستفاد من ملاحظة كلام بعض في كتب
الفروع من عدم الدليل على اشتراط ازيد من الصحة في الجملة وترتيب الآثار مثل الاقتداء في الصلوة
مع مخالفة الامام والمأموم في الاجزاء كالسورة مثلا او الشرائط كالقبلة مثلا والاكل من الجزء
المشتري بالمعاطاة ونحو ذلك غاية ما يدل على عدم الكفاية وان اشتراط صحة الفعل في نظر
الشخص في ترتيب الآثار ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فالمستفاد من ظواهر
الخطابات الشرعية ذلك لكن يرد عليه بعد التسليم ان فرع كونها مخاطبين بالخطابات المزبورة
وهو خلاف التحقيق لما حقق في محله من ان الخطابات مختصة بالمشافهين واشتراكنا معهم
انما هو في الاحكام الثابتة بالنسبة اليهم لا في العمل بظواهر الخطابات ثم قلت قاعدة الاشتراك
تكفي في اثبات ما ذكر ولا حاجة الى اثبات عموم الخطاب وذلك لانه اذا ثبت بظواهر الخطابات
كون تكليفهم مراعات الواقع فنقول مقتضى قاعدة الاشتراك كوننا مثلهم في لزوم مراعات
الواقع ولازمه عدم ترتيب آثار الصحة على ما نراه فاسدا ولو فرض صدوره ممن يراه صحيحا

صحيحا على حسب اجتهاده او تقليده قلنا عمدة المدرك في قاعدة الاشتراك انما هو الاجماع وهو
في خصوص المسئلة المزبورة فلا ينفع التمسك بالقاعدة المزبورة ولجريانه القاعدة المزبورة
اجماعية وهو يكفي في اثبات المدعي ولا حاجة الى كون خصوص المورد ايضا اجماعية وذلك
لان مقتضى الاجماع انعقاد الاجماع على القاعدة وجوب البناء على مقتضاها
ما لم يقم دليل خارجي على خلافها فالمفروض في المقام المزبور عدم قيام دليل على عدم
الاشتراك مع المخاطبين فلا بد من البناء على الاشتراك فيثبت لزوم مراعات الواقع وذلك
نظير الاجماع على قاعدة البرائة فان لزوم مراعات الواقع وذلك نظير الاجماع على قاعدة
البرائة فان مقتضاه وجوب البناء عليها في كل ما شك في التكليف ما لم يقم دليل خاص على
خلاف مقتضاها فلا يقدح في التمسك بها الخلاف في البرائة في خصوص بعض مواردها
ثم انه بقي التنبيه على امرين الاول في بيان الفرق بين مسئلة الاجزاء ومسئلة المرة والتكرار
ومبعية الاداء للقضاء وعدمه فانه ربما يتوهم ان لازم القول بالاجزاء افادة الامر المرة
ولازم عدمه التكرار فيرجع المسئلتين الى امر واحد وكذا يتوهم ان لازم القول بالاجزاء
اصلاح القضاء الى امر جديد الشي المقدس ولازم القول بعدمه بتبعية الاداء للقضاء لكن
التحقيق مغايرة مسئلتنا هذه لكلتا المسئلتين وعدم كون شيء منهما مغنيا عن الاخرى اما
مغايرة مسئلتنا مع مسئلة المرة والتكرار فلان القائل بالمرة يقول بالاجزاء في مسئلتنا
هذه وعدمه اما صحة القول بالاجزاء فظاهر واما صحة القول بعدم الاجزاء فكذلك ايضا بناء
على كون مراد القائل بعدم الاجزاء صحة قيام دليل من الخارج على اتيان الفعل ثانيا فان الفرق
ح عليه وبين القول بالتكرار ظاهر واما بناء على كون المراد من عدم الاجزاء لزوم التدارك
بعد الفعل من دون حاجة الى قيام دليل من خارج فربما يتوهم منافات القول بالمرة معه
لرجوعه ح الى التكرار الا ان الوضوح ذلك بينهما غير خفي فان القائل بالمرة يلتزم بانه حصل
المامور به في الخارج الآن لا يقتضي عقلا الاجزاء بل يكفي دلالة الامر او الدليل الخارجي على
وجوب الاتيان ثانيا بعنوان التدارك بخلاف القائل بالتكرار فانه لا يقول بانه حصل المامور به

في الخارج بعد ان يأتي به حصوله على حصول التكرار على الوجه المعتبر فظهر ان القائل بالمرة لا بد له
القول بالاجزاء وان قال بعدم الاجزاء لا يلتفت قوله بالمرة ثم مبناء على كون المراد من عدم دلالة
الامر على الاجزاء دلالته على عدم الاجزاء ووجوب التدارك ثانيا كما هو ظاهر كلام الفاضل النقي
فيحمل القائل بالمرة القول بعدم الاجزاء فان مرجع كلامه ح بجعل ان الامر يدل على المرة وان
الاتيان به لا يجزي بل لا بد من التدارك ولا يخفى التناقض بين المدلولين وان ابقى ما جعلنا
الى القول بالتكرار ايضا لكن الذي يسهل الخطب ضعف تحرير محل النزاع على الوجه المزبور بل
الوجه ما عرفت سابقا من كون المراد منه امكان قيام الدليل في نفس الامر او من الخارج على
اتيان المامور به ثانيا على وجه التدارك وكذا القائل بالتكرار لا يقول بعدم الاجزاء وهو ظاهر
ولا القول بالاجزاء سواء قلنا بان مراد القائل به اقتضاء الامر سقوط اتيان المامور به ثانيا
او عدم اقتضائه للاتيان به ثانيا فيكون الاتيان من باب التشريع وبالجملة مسئلة المرة والتكرار
موضوعة لتشخيص المامور به ماذا ومسئلة الاجزاء وعدمه موضوعة لبيان انه اذا علم الحكم
المامور به واتى به على الوجه المامور به هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط المامور به وعدم لزوم
الاتيان به ثانيا ام لا فاحدى المسئلتين من قبيل الصغرى للمسئلة الاخرى وعلى الثاني يتقدم مسئلة
المرة والتكرار على مسئلة الاجزاء واما مغايرتها لمسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمه فلان
للقائل بكون القضاء بامر جديد ان يقول بالاجزاء كما هو ظاهر وبعدمه بناء على ما هو الظاهر
المتبادر من كون المراد من عدم الاجزاء ما عرفت واما بناء على الاحتمال الاخر من كون المراد من عدم
الاجزاء اقتضاء الامر عدم الاجزاء فلا يخلو القول به مع القول باحتياج القضاء الى امر جديد من
تناقض اذ لا يعقل التزام كون الامر دالا على وجوب تدارك المامور به مع قوله بانه على وجه
وعدم دلالته على التدارك على تقدير الفساد وكذا يجوز للقائل بان القضاء بالامر الاول
القول بكل من الاجزاء وعدمه من دون فرق بين الاحتمالات المزبورة في تحرير محل
النزاع وبالجملة مسئلة الاجزاء انما هي على تقدير الاتيان بالمامور به على وجهه واما مسئلة
تبعية القضاء للاداء وعدمه فانما يجري على تقدير عدم الاتيان به على وجهه فبين المسئلتين

المسئلتين بون بعيد الثاني قد ذكروا في باب الحج انه لو احرم بغير غسل الاحرام او صلوته عامدا
او جاهلا ذاكرا او ناسيا ليستحب تدارك ما تركه من الغسل او الصلوة واعادة الاحرام رد لما ورد في
الصحيح بعد السؤال عما تقدم من قول العبد الصالح [illegible] يعيد حمل الامر على الندب بقرينة الشهرة وغيرها
وربما يرى منافاته لما تقدم من اقتضاء الاتيان بالمامور به الاختياري للاجزاء وعدم تعقل عدمه
ومن هنا قال ابن ادريس على ما حكاه في كشف اللثام حكى ذلك عن الشيخ ان اراد انه فعل ما نوى الاحرام
ولبى [illegible] دون صلوة وغسل فقد انعقد احرامه واي اعادة تكون عليه وكيف يتقدر ذلك
وان اراد انه احرم بالكيفية الظاهرة من دون النية والتلبية فيصح ذلك ويكون عليه وجه ولا
ريب في متانته على تقدير ارادة الشيخ وجه الاعادة اذ لا يعقل الوجوب بعد فرض استحباب
الصلوة والغسل واتيان المامور به على وجهه وان لم يكن على وجه الكمال ولكن التحقيق ارادة
الشيخ وغيره الاستحباب بل هو منزع عنه عند الكل فلا عناد على الحكم باستحباب الاعادة وان
كان ناويا للاحرام وملبيا على الوجه المعتبر في الشرع وقد ورد نظير ذلك في الصلوة ايضا
حيث وقع الاجماع على استحباب اعادة الصلوة مع الجماعة وان الله يختار احبهما اليه وليست
الاعادة لتدارك خلل في نفس المامور به حتى يرد بعدم تعقله بل انما هو لتدارك خلل في كمالها
وكذا ورد اعادة الصلوة لناسي الاذان مع ظهور الاجماع على استحبابه لكن لا يخفى الفرق
بين الصلوة والاحرام من جهة امكان ارجاع الاستحباب فيها على ملغي الاذان الى استحباب قطع
الصلوة والابتداء من الاول واما الاحرام فلا ينقطع بقصد القطع ولا غيره بل يحتاج الى الاتمام
او ما يقوم مقامه من الصد والاحصار ومن هنا يتعين الاول للاعتبار في الاحرام بخلاف
الصلوة فان الثاني هو المعتبر في الامتثال الكلي الا ان يقال ان الخروج من الاحرام وان
انحصر فيما ذكر بحسب اطلاقات الادلة الا انه يمكن في خصوص المقام جعله نظير الصلوة والقول
بانقطاعه بمجرد قصد الخروج عنه والشروع في التدارك نظرا الى ظاهر الامر في الصحيح بالاعادة
ومن هنا اختار وجوب الاعادة في الرياض وقال ان المتبادر من الاعادة ابطال الاول وقد
مر في الاصول بان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا لوقوعه على نوع

على نوع خلل وان كان لا يخفى ما فيه من عدم حجية تبادر ما في النصوص من الالفاظ على ما يقتضيه
الاصطلاح المتأخر بعد كون المتبادر من النص كالفتاوي وقوعه ثانيا بتركه الكلمة من الاحرام ثانيا على
صفة الاستحباب ولا استبعاد في التزام استحباب تجديد النية والتلبية من باب تجديد [illegible]
الكمال وبالجملة القول بوجوب الاعادة لا يخلو من منافات لما قدمناه واما
القول باستحباب الاعادة في المسئلة المزبورة ونظايرها فلا ينافي ما
تقدم بوجه من الوجوه لكونه من مقتضيات امر جديد وتداركا
للخلل الواقع من حيث الكمال لا من حيث الاجزاء قد تمت
المسئلة بعون الله تعالى وبركة [illegible] بقلم
الحقير الفقير الى الله الغني خادم الطلبة
الامامية اللهم اغفر له ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات
اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

ان تجد عيبا فسد الخللا ٥	جل من لا عيب فيه وعلا ٥
وثقت بعفو الله عني في غد ٥	وان كنت ادري انني المذنب العاصي ٥
واخلص حبي بالنبي وآله ٥	كفى بهم يوم حشري خلاصي ٥

۶۸۷

[illegible]

[illegible]